il prato

DIEGO
FUSARO

MARX E L'ATOMISMO GRECO

ALLE RADICI DEL MATERIALISMO STORICO

PREFAZIONE DI GIANNI VATTIMO

iCentotalleri

Questo lavoro cerca di mettere in luce come accanto a quelle che sono state tradizionalmente individuate come le «tre fonti» del pensiero di Marx (l'economia politica inglese, il socialismo francese e la filosofia tedesca) ve ne sia una quarta, solitamente trascurata: il materialismo atomistico di Epicuro. L'interesse marxiano per il pensiero epicureo non è episodico né casuale, come molti interpreti hanno sostenuto: non solo Marx si laurea con una tesi su Epicuro, ma continua a vedere in lui, nelle successive evoluzioni del suo pensiero, un imprescindibile punto di riferimento, rintracciando nel filosofo greco il fondatore di quella tradizione saldamente materialistica e atea – alternativa all'idealismo platonico e poi hegeliano – a cui egli stesso intende riallacciarsi col suo «materialismo storico». Oltre che per comprendere la genesi della «concezione materialistica della storia», Epicuro è anche importante, se non per risolvere, almeno per riflettere su alcuni grandi nodi problematici della riflessione marxiana, come il valore da attribuire alla scienza, il peso da riconoscere alla libertà dell'agire umano, alla critica della religione e al «farsi mondo» della filosofia.

Diego Fusaro (Università di Torino) è studioso dell'atomismo greco e dei suoi portati nella modernità. Ha recentemente tradotto tutti i frammenti degli Atomisti antichi nella nuova edizione del Diels-Kranz (*I Presocratici*, Bompiani 2006) e ha curato la nuova edizione dei frammenti democritei di Salomon Luria (*Democrito*, Bompiani 2007). Ha inoltre pubblicato una monografia sull'atomismo greco (*La farmacia di Epicuro*, Il Prato 2006) e una sul problema della speranza in Marx (*Filosofia e speranza. Ernst Bloch e Karl Löwith interpreti di Marx*, Il Prato 2005). Di Marx ha curato l'edizione della *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro* (Bompiani, 2004) e *Sulla questione ebraica* (Bompiani, 2007). È l'ideatore e il curatore del progetto internet *La filosofia e i suoi eroi* (www.filosofico.net), punto di riferimento per il dibattito filosofico italiano.

ISBN 978-88-89566-75-6

€ 10,00

Direttori di collana
Jacopo Agnesina, Diego Fusaro

DIEGO FUSARO

MARX E L'ATOMISMO GRECO

ALLE RADICI DEL MATERIALISMO STORICO

PREFAZIONE DI GIANNI VATTIMO

il prato

A Enrico Donaggio e a Enrico Pasini, miei maestri.

Non occorre una grande acutezza per cogliere la connessione necessaria del materialismo con il comunismo e il socialismo. Se l'uomo si forma ogni conoscenza, ogni percezione, ecc., dal mondo sensibile e dall'esperienza nel mondo sensibile, ciò che importa allora è ordinare il mondo empirico in modo che l'uomo, in esso, faccia esperienza di ciò – e prenda l'abitudine a ciò – che è veramente umano, in modo che l'uomo faccia esperienza di sé come uomo.

(K. Marx - F. Engels, *La sacra famiglia*)

Ringraziamenti

Desidero qui ringraziare Claudia Bianco, Jacopo Agnesina, Costanzo Preve, Giuseppe Girgenti e Luca Grecchi per l'attenta lettura del mio lavoro e per i preziosi consigli. Naturalmente degli eventuali errori sono responsabile io soltanto.
Un ringraziamento speciale va al professor Enrico Donaggio e al professor Enrico Pasini per le cose che mi hanno insegnato e che continuano a insegnarmi.

Prefazione

L'aspirazione al comunismo, oggi, appare forse solo come il richiamo di una alternativa a cui si resta legati sentimentalmente, come a una utopia che è stata abbandonata prematuramente e alla quale, in momenti di crisi generale come il nostro presente, si pensa di dover (e di poter) tornare. Tuttavia, evocare lo «spettro» che già al tempo di Marx si aggirava per l'Europa e che oggi è sempre più fantasmatico non significa esclusivamente prendere atto del fallimento delle pretese virtù salvifiche del capitalismo e dell'economia del «libero mercato» (fallimento che, almeno in parte, è stato ammesso anche dai suoi stessi apologeti, che riconoscono la necessità di interventi di tipo «pubblicistico» come sola possibilità per far funzionare il mercato). Il comunismo reale è morto, ma resta in
5 ogni caso vivissima l'aspirazione comunista a una società libera dai rapporti di dominio e di sfruttamento e, dunque, dalle strutture proprietarie. Il comunismo di cui avvertiamo oggi il bisogno non è certo quello dell'economia statalizzata tipica dell'esperienza sovietica degli anni di Stalin (del resto, il motivo di questa «deformazione» del comunismo deve anche essere spiegato in riferimento alla pretesa sovietica di competere con lo sviluppo industriale del mondo occidentale, nell'illusione che la struttura statale fosse anche il miglior modo di organizzare la produzione): il comunismo di cui abbiamo oggi bisogno è, piuttosto, la negazione dell'ordine proprietario esistente, ispirata da una grande diffidenza verso le istituzioni e, più in generale, verso la statualità. È di qui che nasce l'esigenza di richiamarsi al comunismo oggi che il Muro di Berlino non c'è più: un comunismo senza economia statalizzata, senza dittatura del proletariato e che sappia accogliere le critiche al dogmatismo di Marx, da cui dipendono in buona parte le deviazioni autoritarie del socialismo reale (dogmatismo che, a ben vedere, è tutto

racchiuso nella persistente fede di Marx nell'esistenza di una verità obiettiva della storia e della stessa «essenza umana»). Un comunismo per il quale potremmo forse inventare il termine di liberalcomunismo. Per molti versi Marx aveva ragione: ad esempio, il proletariato di cui egli diceva è ancora oggi vivissimo, ha solamente cambiato forma; si tratta dei poveri che popolano il mondo e che, nella condizione di esclusione nella quale si trovano, vivendo in condizioni di mera sussistenza e di miseria totale, risentono maggiormente, e forse anche con più consapevolezza, dello sfacelo a cui il pianeta andrà incontro se nel cosiddetto «mondo sviluppato» si mantiene l'attuale ritmo dei consumi. I proletari di oggi (per molti aspetti simili a quelle che Toni Negri chiama le «moltitudini», anche se in lui conservano un'aura mitica che è meglio lasciare da parte) sono, in definitiva, coloro la cui povertà estrema sta nel fatto che ormai devono operare per difendere le stesse condizioni-base della vita sul pianeta, mentre i capitalisti (che sono sempre in minor numero, come aveva correttamente pronosticato Marx) consumano le risorse naturali senza riguardo al fatto che tra non molto saranno esaurite. In questa spinta a ri-diventare comunisti anche ora che il Muro di Berlino è caduto e che sotto le sue macerie sono rimaste sepolte le grandi utopie del Novecento, gioca un ruolo fondamentale il fatto che il potere capitalistico è diventato intollerabile, e quindi suscita (o, per lo meno, può suscitare) la rivolta del «proletariato» mondiale che Marx aveva preconizzato, in quanto non può più contare sul segreto o sulle diverse maschere ideologiche che lo hanno legittimato per tanto tempo. Il senso selettivo del «nichilismo» di Nietzsche sta tutto qui: cadono i valori, ossia le maschere che hanno tenuto buoni tanti poveri e hanno tranquillizzato le coscienze dei ricchi per tutta la nostra lunga «preistoria», come la definiva Marx. Le masse che si sono mobilitate nel mondo intero (e non solo in quello occidentale) con-

tro l'invasione dell'Iraq sono, in effetti, il nuovo proletariato, anche se non hanno una «coscienza di classe» e non costituiscono una «classe» nel senso che a questa categoria aveva dato Marx. Si tratta, allora, in un simile contesto, di ripensare il comunismo come ideale di società «giusta», che però, proprio in quanto tale, non può (e non deve) pensarsi come società «perfetta», ossia compiuta e tale da non ammettere trasformazioni ulteriori e rinnovamenti dal basso tramite gli strumenti della democrazia. Una società giusta non è affatto una società perfetta, è piuttosto una società nella quale i conflitti avvengono anche sotto forma di opinioni diverse sulle vie da prendere, dove gli interessi non sono per forza tutti uguali e dove anzi proliferano le differenze. Una società che potremmo definire, con Roberto Mangabeira Unger, una «democrazia ad alta energia», espressione che potremmo
7 tradurre, nei termini del vecchio comunismo, come «elettrificazione più soviet». Si tratta anche di accompagnare l'ideale comunista con il rifiuto dell'economicismo e delle sue «forti» pretese scientifiche, oltre che con il rifiuto dell'idea del progresso garantito, a cui pure lo stesso Marx restava in qualche misura legato. Oggi, quando proprio lo sviluppo indefinito delle possibilità di sfruttamento delle risorse del pianeta sembra orientato alla distruzione della stessa vita umana sulla terra, la possibilità di un comunismo libertario va di pari passo con la presa d'atto dei limiti dello sviluppo e della differenza tra qualità umana della vita e produttività del sistema sociale. È dunque necessario tornare al marxismo e a Marx: è però di un «Marx indebolito» (liberato dallo scientismo, dall'economicismo e dal mito del progresso) che abbiamo bisogno, per riscoprire la verità del comunismo. Nel suo lavoro su Marx e l'atomismo greco, Diego Fusaro intraprende proficuamente una strada di questo tipo, misurandosi da vicino col pensiero di Marx: e lo fa andando alla scoperta delle sue origini greche, che trova in due autori come

Democrito ed Epicuro, teorizzatori dell'atomismo antico e da Marx esplicitamente intesi come precursori del materialismo storico. Solo in apparenza si tratta di un lavoro «filologico» di indagine sulle fonti greche del pensiero di Marx: come, del resto, solo in apparenza fu uno studio «filologico» quello che a suo tempo Marx fece di Democrito e di Epicuro. Nel suo saggio, Fusaro si sofferma soprattutto sull'umanismo di Marx, sulla sua critica della religione e sull'esistenza condotta nella società capitalistica, in cui gli uomini (ieri come oggi) sono ridotti ad «atomi» indipendenti gli uni dagli altri; e mette anche in luce come, nella prospettiva marxiana, la scienza avesse un valore puramente funzionale e subordinato a fini decisamente superiori: in primo luogo la libertà e il libero sviluppo di una società giusta e rispettosa delle differenze. Il Marx di Fusaro è un pensatore del possibile, e non della necessità; un pensatore dell'emancipazione e della libertà umana. In particolare, dall'ottima ricostruzione di Fusaro emerge un Marx effettivamente «indebolito», liberato dal dogmatismo, dallo scientismo e dal mito del progresso garantito, ma non dalla capacità di sottoporre a critica le ingiustizie e di proporre una reale emancipazione dell'uomo: è di questo Marx che, oggi, abbiamo bisogno.

Gianni Vattimo

Introduzione

Spesso si dice che i grandi pensatori «non hanno padri», in quanto inaugurano un campo di ricerca del tutto nuovo, che segna una frattura decisiva con il passato: in questo senso, si dice, essi si discostano dalla tradizione e ne fondano una nuova, che poco o nulla ha a che vedere con ciò che vi era prima. Karl Marx sembra effettivamente rientrare, a buon diritto, in questa categoria: la sua critica dell'economia politica, il suo studio della società presente e il suo stesso modo di concepire la filosofia non possono essere ricondotti a nessun «padre», ma devono essere riconosciuti come una novità assoluta sulla scena filosofica del suo tempo, una novità destinata a «fare scuola»: si può davvero dire che Marx fondi un nuovo modo di pensare e di guardare alle cose.

Ciò però non deve indurre a pensare che egli sia stato, per così dire, un fenomeno indipendente e autonomo, privo di legami con il suo tempo: in un suo scritto giovanile, egli stesso ha rigorosamente escluso questa possibilità, spiegando che, come i funghi, i pensatori non spuntano mai in maniera casuale, ma sono sempre il prodotto della loro epoca, delle discussioni e dei problemi che l'hanno animata[1]. In questo senso, potremmo dire che, per quanto sia originale e innovativo, un filosofo si situa sempre nel solco di una tradizione, anche se poi, maturando il proprio pensiero, si congeda da essa. Se però non l'avesse incontrata, se non avesse dialogato criticamente con essa, non avrebbe neppure potuto aprire nuovi territori di indagine, nuovi modi di condurre la ricerca. In questa prospettiva, è sicuramente vero che Marx inaugura un campo di ricerca e un

note

[1] K. Marx, *L'articolo di fondo del n. 79 della Kölnische Zeitung*, in *Gazzetta Renana*, n. 195, 14 luglio 1842, in *Karl Marx. Scritti politici giovanili*. Einaudi, Torino 1950, a cura di L. Firpo.

modo di fare filosofia assolutamente nuovi, che segnano una rottura con il passato, ma lo fa dialogando con la tradizione, coi pensatori che l'hanno preceduto e sulla cui scia, almeno in un certo momento, egli si è situato.
È da queste considerazioni che occorre prendere le mosse per chiedersi quali siano stati i maestri di Marx, i pensatori a cui si è ispirato per aprire la nuova strada di ricerca che ha percorso. Tradizionalmente, si diceva che le «tre fonti» (*drei Quellen*) di Marx sono state la filosofia classica tedesca, il socialismo francese e l'economia politica inglese[2]: che egli si sia ispirato a queste tre grandi correnti, è fuori discussione. Ma è solo a queste tre correnti di pensiero che ha volto lo sguardo il fondatore della «concezione materialistica della storia»? O non bisogna piuttosto riconoscere che, accanto ad esse, vi sono altri autori di riferimento? Nella maturazione del pensiero marxiano non è possibile riscontrare la presenza di altri autori non appartenenti a queste tre grandi correnti? Recentemente, vi è chi ha tentato di fare luce su questo punto, estendendo il campo degli autori da cui Marx avrebbe tratto ispirazione per elaborare il suo pensiero[3]: accanto alle tre classiche fonti, dalle quali Marx avrebbe desunto il democratismo egalitario e l'idea di un'associazione fondata sulla partecipazione diretta dei cittadini alla decisione generale (Rousseau), il metodo dialettico e l'importanza decisiva della storia (Hegel), l'idea secondo cui il fondamento della proprietà è il lavoro (Adam Smith e, in secondo luogo, David Ricardo), compare una quarta fonte, su cui nessuno aveva mai adeguatamente posto l'attenzione. Se

note

[2] W. I. Lenin, *Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus*, 1913; tr. it. *Tre fonti e tre parti integranti del marxismo*, 1913, in ID., *Opere scelte*, Edizioni in lingue estere, Mosca 1949, I, p. 53.
[3] C. Preve, *Il filo di Arianna: quindici lezioni di filosofia marxista*, Vangelista, Milano 1990. Cfr. L. Grecchi - C. Preve, *Marx e gli antichi greci*, Petite Plaisance, Pistoia 2005.

ci atteniamo a questa interpretazione, il quarto autore di riferimento di Marx è stato Epicuro, da cui egli ha mutuato l'idea di un «materialismo della libertà», un materialismo che insiste sull'importanza della prassi e che è metaforizzato attraverso la dottrina del *clinamen*, ossia della deviazione aleatoria degli atomi con la quale Epicuro aveva reso conto dei processi di aggregazione e di disgregazione a cui tutto è soggetto. Come ha acutamente sottolineato Etienne Balibar, rispetto alla classica e ormai antiquata idea delle tre fonti, «il vantaggio di questo schema è quello di orientare lo studio verso la complessità interna e gli spostamenti successivi che segnano il rapporto critico di Marx con la tradizione filosofica»[4]. Se sulle prime tre fonti di Marx sono state scritte intere biblioteche, non si può che lamentare la scarsità degli studi riguardanti la quarta: gli studiosi di Marx, quando
11 non l'hanno del tutto ignorata, l'hanno liquidata sbrigativamente come del tutto irrilevante per la maturazione del pensiero marxiano, insistendo sul fatto che Marx si è occupato di Epicuro soltanto nella sua dissertazione dottorale – la *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*, del 1841 –, per poi abbandonarlo completamente, senza tornare sull'argomento. Ad esempio, Maximilien Rubel, nel suo famoso saggio di biografia intellettuale su Marx, dedica un breve paragrafo al confronto marxiano con Epicuro, senza più tornare sull'argomento nelle ulteriori parti del suo lavoro, e dunque – questa è la conseguenza – ritenendo del tutto irrilevante quel confronto[5]. In definitiva, per Rubel, se Marx si occu-

note

[4] E. Balibar, *La philosophie de Marx*, 1993; tr. it. *La filosofia di Marx*, Manifestolibri, Roma 1994, a cura di A. Catone, p. 12.

[5] M. Rubel, *Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle*, 1971; tr. it. *Karl Marx. Saggio di biografia intellettuale: prolegomeni per una sociologia etica*, Colibrì, Milano 2001.

pa di Epicuro lo fa per motivazioni meramente accademiche e prive di risvolti veramente filosofici destinati a esercitare una qualche influenza sulla maturazione del suo pensiero. Si potrebbero citare moltissimi altri esempi di questo tenore, a segnalare la mancata ricezione dell'importanza dell'incontro di Marx col pensiero atomistico di Epicuro. Concordiamo, dunque, con Peter Thomas quando sostiene che «la sostanza della tesi di Marx ha ricevuto un'attenzione relativamente modesta da parte del pubblico marxista»[6], che non ha colto l'importanza del pensiero di Epicuro e, più in generale, del materialismo antico per la genesi di quello marxiano. Solo Louis Althusser, con l'elaborazione del suo «materialismo aleatorio», ha insistito adeguatamente – come vedremo – sulle radici epicuree del pensiero di Marx.

Col presente lavoro, pertanto, ci proponiamo di esplorare questo rapporto che lega Marx al materialismo antico, spingendoci, se così si può dire, alle radici del materialismo storico, con un obiettivo che è duplice: da un lato, cercare di fare luce su una fonte di Marx che, in definitiva, ha goduto di scarse attenzioni; e dall'altro, tentare di comprendere quale effettivamente sia stato il contributo del materialismo antico di Epicuro per la formazione del pensiero di Marx. Prenderemo dunque le mosse dalla dissertazione del '41, esplorando quelle che in essa ci paiono acquisizioni fondamentali destinate ad avere una grande importanza per la maturazione del materialismo storico, per poi esaminare i testi successivi di Marx, cercando di cogliere quale sia realmente il debito che egli ha contratto col pensiero epicureo.

note

[6] P. Thomas, *Die Fastnachtszeit der Philosophie: il Marx della dissertazione di laurea*, in M. Musto (a cura di), *Sulle tracce di un fantasma. L'opera di Karl Marx tra filologia e filosofia*, ManifestoLibri, Roma 2005, p. 134.

Il rischio sempre in agguato, quando si tenta di percorrere una strada di questo tipo, è quello di enfatizzare in modo sproporzionato il valore di uno scritto giovanile, finendo per intenderlo come decisivo e tale da orientare tutti i lavori successivi, o di proiettare anacronisticamente su uno scritto del 1841 le acquisizioni teoriche che Marx guadagnerà molti anni dopo. In particolare, l'obiezione più scontata che si possa muovere a chi intende occuparsi del rapporto che lega Marx a Epicuro è di attribuire importanza a un autore che compare in un solo scritto marxiano: a quest'obiezione possiamo anzitutto ribattere facendo notare che l'importanza di un autore può essere fondamentale anche se il suo nome non compare (e, come vedremo, l'importanza di Epicuro è decisiva anche in opere marxiane in cui egli non viene espressamente nominato); e, in secondo luogo, possiamo sfatare
13 fin da ora quello che sembra un pregiudizio duro a morire negli interpreti di Marx: Epicuro non compare soltanto nella dissertazione del '41, ma al contrario è esplicitamente presente anche nell'*Ideologia tedesca* e nella *Sacra famiglia*. In questo secondo testo – e questo è l'aspetto più interessante – Marx concepisce l'atomismo di Democrito e di Epicuro come inauguratore di una lunga tradizione, atea e materialistica, che sfocia direttamente nel comunismo e nella stessa «concezione materialistica della storia» marxiana. Il fatto che, all'interno di questa antica tradizione, Marx individui poi in Epicuro (e non in Democrito) la corrente autentica a cui egli intende ricollegarsi, spiega perché, nel nostro lavoro, ci soffermeremo decisamente più sul rapporto che lega Marx a Epicuro che non su quello che lo lega a Democrito.

Alla luce di queste considerazioni, crolla la vecchia idea secondo cui il confronto di Marx con l'atomismo greco sia puramente occasionale e privo di incidenza sulla genesi del suo pensiero: e in forza di questa rivendicazione marxiana di una tradizione atea e materialista che porta, da

ultimo, al movimento comunista, diventa possibile scandagliare la stessa dissertazione del '41 alla ricerca di quegli elementi che sono destinati a tradursi in concetti chiave del materialismo storico ulteriore. Ciò non significa – ecco riaffiorare il rischio di cui dicevamo prima – leggere il testo del '41 come se in esso fosse già pienamente sviluppato il materialismo storico e la critica dell'economia politica: significa, piuttosto, tentare di vedere se in quel testo vi sia qualche elemento che determinerà l'evoluzione successiva del pensiero marxiano.

Per evitare ogni possibile fraintendimento, occorre precisare fin da ora che il presente lavoro non intende configurarsi come un mero scavo filologico, fine a se stesso, nel testo marxiano: come ci ha insegnato Jacques Derrida, ogni tentativo di questo tipo equivarrebbe ad anestetizzare, neutralizzandolo, il vero spirito del pensiero di Marx[7]. Se dunque intendiamo studiare la «quarta fonte» del suo pensiero, lo facciamo perché muoviamo dalla constatazione che Marx è, oggi, un autore che ha ancora molto da dire: la sua critica radicale della società e delle ingiustizie che la costellano è di un'attualità straordinaria, anche in forza del fatto che la nostra, come la sua (nonostante le grandi trasformazioni intervenute), è l'epoca del modo di produzione capitalistico, della valorizzazione per la valorizzazione. Marx non è uno storico della filosofia né un filosofo assimilabile a tutti gli altri, né la storia del suo pensiero è una storia puramente accademica; al contrario, dal 1848 fino al crollo delle Torri Gemelle, la storia del pensiero di Marx è inestricabilmente intrecciata con ciò che accade nel mondo. In quest'ottica, studiare la quarta fonte di Marx significa fare luce sulla genesi del pensiero di un autore che, a dispetto di quel che si dice comunemente, è oggi vivissimo.

note

[7] J. Derrida, *Spectres de Marx*, 1993; tr. it. *Spettri di Marx*, Cortina Editore, Milano 1994, a cura di G. Chiurazzi, p. 45.

1. Contesto della dissertazione su Democrito ed Epicuro

Il primo confronto di Marx con l'atomismo greco risale al 1841, l'anno in cui Marx conseguì la laurea con il suo scritto sulla *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*: quest'opera si colloca in un periodo davvero particolare della vita del giovane Marx e – come cercheremo di mettere in luce – segna un punto cruciale nella genesi del suo pensiero ben più di quanto gli interpreti non siano stati generalmente propensi ad ammettere. Negli anni universitari, la vita di Marx fluttua tra le bravate giovanili e lo studio serio e appassionato dei classici del pensiero: la sera è spesso impegnato nelle taverne con gli amici, e di giorno è chino sulle sudate carte. La sua coscienza è perennemente travagliata e insoddisfatta: come ha rilevato Rubel, in questo periodo universitario Marx è costantemente alla ricerca di una «armonia tra i diversi domini della conoscenza e tra essi e la realtà vissuta»[8], un difficile equilibrio tra se stesso e il mondo esterno, tra i turbamenti di una vita senza certezze e le smisurate aspettative di un giovane ribelle; anche in questo deve, entro certi limiti, essere ricercato il suo interesse per una filosofia come quella epicurea, che aveva posto al centro della propria riflessione la tranquillità dell'animo e la vita felice. Ma – checché ne pensi Rubel – l'interessamento marxiano per il pensiero di Epicuro non si esaurisce in ciò. Già in questo periodo, Marx partecipa attivamente ai circoli dei «Giovani hegeliani», condividendo la loro idiosincrasia per ogni forma di religione e la loro convinzione che il razionale di cui diceva Hegel, lungi dall'aver trovato piena cittadinanza tra le pieghe del reale, richiedesse ancora forti lotte per poter permeare la realtà pre-

note

[8] M. Rubel, *Karl Marx. Saggio di biografia intellettuale*, cit., pp. 35-36.

sente. Occorre spendere qualche parola sulla partecipazione marxiana alla «Sinistra hegeliana» per fare luce sulla sua maturazione intellettuale e sulla genesi della sua interpretazione giovanile dell'atomismo greco: come vedremo, la professione di hegelismo di Sinistra e l'interesse per Epicuro sono aspetti che, nella riflessione marxiana, si coniugano perfettamente. Com'è noto, l'entusiastica adesione di Marx alla galassia dei «Giovani hegeliani», è dovuta a due fattori, che coincidono con i due grandi nodi problematici sollevati dalla Sinistra: in primo luogo, al fatto che è anch'egli fermamente convinto che la filosofia debba essere identificata, più che con l'hegeliana nottola di Minerva che spicca il suo volo sul far della sera[9], con una «allodola» (secondo la felice immagine di David Friedrich Strauss) che annuncia un nuovo giorno denso di problemi da risolvere; tema che affiora, pur declinato diversamente, in pressoché tutti i «Giovani hegeliani», accomunati dalla convinzione che la filosofia, ben distante dall'aver trovato il proprio compimento nel sistema hegeliano, abbia ancora dinanzi a sé un'interminabile serie di problemi e di contraddizioni con cui misurarsi, assumendo la critica del presente come atteggiamento programmatico e in grado di precorrere il futuro («dalla critica del vecchio mondo vogliamo desumere quello nuovo»[10], dirà più avanti Marx). Anche per il giovane Marx il reale, così com'è, è tutto fuorché razionale, con buona pace di Hegel: si tratta di battersi per farlo diventare razionale, e ciò è possibile solo a patto di intendere la filosofia come critica dell'esistente. Di qui la con-

note

[9] «Die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug»: G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821; tr. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Rusconi, Milano, 1998², a cura di V. Cicero, pp. 64-65.

[10] Marx a Ruge, settembre 1843, in *Annali franco-tedeschi*, Massari, Bolsena 2001, a cura di G. M. Bravo, p. 72.

vinzione secondo cui la filosofia non ha ancora portato a termine il suo compito, ma ha ancora, per così dire, molta strada da fare. Proprio perché convinti che anche il sistema hegeliano sia una filosofia particolare e determinata, legata come ogni altra – secondo l'insegnamento di Hegel stesso – al proprio tempo, i «Giovani hegeliani» sono alla costante ricerca di quelli che, per dirla con Feuerbach, possiamo etichettare come i «princìpi della filosofia dell'avvenire»[11]. Con l'ammissione dell'esistenza di una ricca serie di problemi coi quali la filosofia deve ancora misurarsi, il sistema hegeliano viene privato dell'assolutezza e dal carattere definitivo che gli erano stati conferiti da Hegel stesso, il quale l'aveva presentato, non senza una certa presunzione, come il compimento decisivo della filosofia: come se lo «Spirito assoluto» si fosse concretizzato sulla cattedra berlinese di Hegel, come amava notare ironicamente Søren Kierkegaard. Questa convinzione, come vedremo, verrà sviluppata da Marx in riferimento al mondo greco e, in particolare, all'atomismo epicureo, sorto quando sembrava che la filosofia – con Platone e Aristotele – avesse già detto tutto ciò che aveva da dire.

Il secondo punto che induce Marx ad accostarsi ai pensatori della «Sinistra hegeliana» è il problema della religione: come è noto, Hegel aveva tradotto il Cristianesimo nel «sapere assoluto» della filosofia in un rapporto che era, insieme, di conservazione e di superamento, secondo l'accezione del termine *Aufhebung*. Proprio in quanto è il culmine della religione, il Cristianesimo – argomenta Hegel – è il punto in cui essa si «toglie» come religione e trapassa in filosofia: non è certo un caso che, nel pensiero hegeliano, la Trinità cristiana corrisponda in pieno al

note

[11] Cfr. L. Feuerbach, *Grundsätze einer Philosophie der Zukunft*, 1843; tr. it. *Princìpi della filosofia dell'avvenire*, Einaudi, Torino 1946, a cura di N. Bobbio.

ritmo triadico del movimento dialettico dello Spirito. Tuttavia, nell'atto stesso di riconoscere la pariteticità di filosofia e religione, portatrici dello stesso messaggio di verità, Hegel aveva anche riconosciuto la superiore forma con cui la filosofia esprime quel contenuto: se la religione fa ricorso alla «rappresentazione» (*Vorstellung*) dell'Assoluto, la filosofia lo esprime nella più alta forma del «concetto» (*Begriff*), il quale fa presa sulla realtà e unifica il soggetto e l'oggetto, facendo venire meno la distanza propria della rappresentazione religiosa. I «Giovani hegeliani» prendono le mosse da quest'ultima constatazione per propugnare la superiorità assoluta della filosofia e per liquidare – dunque andando ben al di là del messaggio hegeliano – la religione come del tutto inferiore e dunque degna di essere abbandonata in favore del sapere filosofico.

È interessante notare come tanto per il problema della razionalità del reale quanto per quello della religione, i «Giovani hegeliani» trovino in Hegel stesso i rimedi per curare i mali dell'hegelismo: infatti, era stato Hegel stesso a sostenere, tra le righe, che la filosofia è incommensurabilmente superiore, quanto alla forma, rispetto alla religione, e che la razionalità del reale può anche essere concepita come una mèta da raggiungere oltre che come un traguardo già raggiunto. In questo senso, i «Giovani hegeliani», più che rompere con Hegel, si propongono di esplicitarne coerentemente alcuni punti teorici rimasti in sospeso: se si vuole essere veramente hegeliani, bisogna abbandonare la religione, riconoscendo in essa una forma primitiva di sapere, del tutto inutile se accostata alla filosofia. Il più grandioso tentativo di questa delegittimazione sul *coté* hegeliano è quello compiuto da Bruno Bauer nel 1841 tramite la pubblicazione, in forma anonima, de *La tromba del giudizio universale contro Hegel, ateo e anticristo*; in quest'opera, Bauer fingeva che lo scritto fosse opera di un pio credente che denunciava la pericolosità del pen-

siero di Hegel – «uomo corruttore, pieno di odio per tutto ciò che è divino e sacro»[12] – in sede teologica, escludendo in tal maniera ogni possibile conciliazione tra l'hegelismo e la religione cristiana: lo scopo di questa divertente trovata era la dimostrazione, condotta in maniera mediata dietro la maschera di un devoto uomo di fede, dell'impossibilità di una coniugazione della religione col pensiero hegeliano, il quale pertanto – questa la implicita conseguenza del ragionamento baueriano – era legittimo appannaggio della sola «Sinistra».

Anche per quel che concerne la lotta per la razionalizzazione di una realtà ancora ricca di contraddizioni, è in Hegel stesso che i «Giovani hegeliani» trovano prospettive interessanti: l'ammissione della razionalità del reale poteva infatti essere intesa, oltre che come risultato già conseguito (con le inevitabili conseguenze conservatrici
19 che ciò comportava), anche come obiettivo da raggiungere tramite una prassi attiva e trasformatrice[13] in vista di una razionalità da compiersi. E proprio in forza di questa ineliminabile tensione del pensiero hegeliano – perennemente in bilico tra istanze conservatrici e istanze progressiste – s'era venuta a creare la frattura tra la «Destra hegeliana» (i «vecchi hegeliani») e la «Sinistra» (i «giovani»): difensori della realtà esistente in quanto intimamente razionale e sostenitori del valore della religione i primi; critici del reale in quanto non ancora razionale e instancabili propugnatori della superiore saggezza della filosofia i secondi.

note

[12] B. Bauer, *Die Posaune des jüngsten Gerichtes über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum*, 1841; tr. it. *La tromba del giudizio universale contro Hegel, ateo e anticristo. Un ultimatum*, in K. Löwith, *La sinistra hegeliana*, Laterza, Roma-Bari 1960, p. 106.

[13] «Ciò che è razionale è reale, e ciò che è reale è razionale»: G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 59.

C'è un altro punto su cui la Sinistra (soprattutto Bauer) insiste molto, opponendosi a Hegel: l'importanza decisiva delle filosofie post-aristoteliche, con particolare attenzione per l'epicuresimo. La realtà vera – dice Bauer – è l'autocoscienza, ossia la coscienza che la soggettività ha di essere principio di ogni realtà, autoproduzione assoluta, attività e libertà incondizionate. Come l'Io di cui diceva Fichte, tale autocoscienza assoluta e universale, per Bauer, si oggettiva, si fa mondo, si incarna in pensatori e in popoli concreti, dei quali si serve per dispiegarsi pienamente. Nella prospettiva baueriana, la storia del mondo non è che questo divenire incessante dell'autocoscienza: è la storia del sapersi e del concepirsi dell'uomo, una storia che si incarna in una gerarchia di epoche definite da gradi sempre superiori di realizzazione dell'autocoscienza. In un simile quadro teorico, il pensiero post-aristotelico e, soprattutto, quello epicureo segna, per Bauer, un momento fondamentale nel cammino dell'autocoscienza e della sua libertà, nella misura in cui Epicuro ha fatto valere un'istanza profondamente soggettivistica, ponendo al centro della sua riflessione l'uomo e la sua «autocoscienza».

Tutte queste considerazioni, come vedremo, saranno centrali per comprendere la lettura marxiana di Epicuro. Hegeliano di Sinistra, Marx comincia a occuparsi dell'atomismo greco fin dal 1838, conducendo studi assai rigorosi in vista di una monumentale *Storia della filosofia epicurea, stoica e scettica* che non porterà mai a termine[14], atte-

note

[14] «Riservo per un'indagine maggiormente circostanziata la trattazione delle filosofie epicurea, stoica e scettica nel loro complesso e nel loro totale rapporto con la filosofia greca anteriore e posteriore»: K. Marx, *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*, 1841; tr. it. *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*, Bompiani, Milano 2004, a cura di D. Fusaro, p. 105.

stando già in gioventù la presenza della fedele compagna della sua intera produzione: l'incompiutezza. La critica ha cercato di ricostruire, con risultati invero molto soddisfacenti, quella che doveva essere la biblioteca di Marx[15]: i testi di filosofi greci sono numerosissimi, e devono essere aggiunti, naturalmente, alle letture che Marx faceva in biblioteca, su testi che non gli appartenevano. L'obiettivo che Marx si prefiggeva, tramite il suo lavoro sull'atomismo greco, era innanzitutto il conseguimento di una cattedra universitaria: ma questo sogno non tardò a svanire, in forza del fatto che l'ambiente accademico era sempre più ostile alla «Sinistra hegeliana» e faceva di tutto perché essa non riuscisse a infiltrarsi negli atenei tedeschi. Il seguito di queste vicende è assai noto: a causa della svolta conservatrice che coinvolse l'ambiente accademico tedesco e che ben presto avrebbe investito pressoché tutte
21 le università tedesche (Bruno Bauer viene espulso prima dall'Università di Berlino, poi da quella di Bonn), i «Giovani hegeliani» videro ben presto sfumare il loro sogno di infiltrarsi nel corpo accademico per contrabbandare dalle cattedre la loro filosofia critica, con la conseguenza che scelsero un nuovo potente strumento per propagandare le loro idee graffianti: le pagine dei giornali e delle riviste, sulle quali fecero apparire feroci critiche contro i conservatori che occupavano le cattedre tedesche e contro le contraddizioni da questi ultimi difese come razionali se contestualizzate nell'economia complessiva del sistema. Anche Marx, una volta conseguita la laurea, parteciperà attivamente alla vita di una rivista, la «Rheinische Zeitung» («Gazzetta Renana»): poco prima che egli si laureasse, però, l'Università di Berlino aveva richiamato Schelling, il quale aveva elaborato quella

note

[15] S. S. Prawer, *Karl Marx and World Literature*, 1977; tr. it. *La biblioteca di Marx*, Garzanti, Milano 1978.

«filosofia positiva» che assumeva Hegel e la sua «filosofia negativa» come principale bersaglio polemico. Lungimirante, Marx sapeva bene di non avere speranze, in quanto hegeliano, con Schelling: ed è per questo che decise di abbandonare Berlino per laurearsi a Jena, dove ottenne la laurea con la sua tesi su Democrito ed Epicuro. Era il 15 aprile 1841. Prima di entrare nel merito della trattazione di Marx, resta da capire perché egli abbia scelto proprio Democrito ed Epicuro come autori di riferimento della sua tesi, e che ruolo abbia svolto in tale scelta la sua adesione alla Sinistra hegeliana.

Come abbiamo già messo in evidenza, troppo spesso gli interpreti hanno trascurato l'importanza della *Dissertazione* nella formazione del pensiero del giovane Marx, congedandola come una deviazione momentanea dai veri interessi – pratici e rivoluzionari – del nostro autore, quasi come se egli si fosse occupato di Democrito e di Epicuro soltanto per poter conseguire la laurea. Per citare un esempio significativo di questa omissione, Giuseppe Bedeschi, nella sua pur pregevole *Introduzione* a Marx[16], si spinge a sostenere che la prima opera filosofica composta dal nostro autore è la *Critica della filosofia hegeliana del diritto*, del 1843. In realtà, la *Dissertazione* non è né uno sterile esercizio accademico, né uno scritto d'occasione, privo di influenze sugli sviluppi successivi di Marx: al contrario, è la prima opera compiuta del nostro autore, in cui egli si misura seriamente con Hegel. Abbiamo già chiarito che, nel 1841, Marx è ancora in tutto e per tutto un hegeliano, anche se di Sinistra: e l'idea stessa di un lavoro dedicato al confronto e alle differenze tra due autori rimanda già, fin troppo chiaramente, a Hegel, il quale nel 1801 aveva composto una *Differenza dei sistemi filosofici di Fichte e Schelling* nella quale, con un serio raffronto tra i due auto-

note

[16] Cfr. G. Bedeschi, *Introduzione a Marx*, Laterza, Roma-Bari 1981.

ri, si schierava al fianco di Schelling contro Fichte. Ora, Marx ripete un'operazione analoga, ma con diversi autori di riferimento: Democrito ed Epicuro. La scelta di questi due pensatori, che a giusto titolo possono essere considerati i fondatori dell'atomismo e del materialismo antichi, non è certo casuale, e rivela anzi come Marx, ancorché hegeliano, stesse già maturando, embrionalmente, posizioni sue, che mal si coniugavano con l'hegelismo. Detto in altri termini, la futura rottura con Hegel è già tutta presente, *in nuce*, nella *Dissertazione*: e già a partire dal titolo, o meglio dagli autori di riferimento. Democrito ed Epicuro erano due autori particolarmente cari alla Sinistra hegeliana, che in essi – soprattutto in Epicuro – aveva scorto un primo modello di filosofia critica e rivolta al mondo esterno. Ma qual era l'opinione di Hegel su tali autori? Non è difficile immaginarlo: il pensatore di
23 Stoccarda, che aveva riconosciuto nello Spirito il principale attore della storia e di ogni altra realizzazione dell'umanità, non poteva che provare una forte antipatia per due autori che, pur per strade e con intenti diversi, erano giunti a negare lo spirito in ogni sua forma, liquidandolo – nella migliore delle ipotesi – come un epifenomeno della materia. Dal canto suo, Marx vuole compiere una duplice mossa: da un lato, porsi sulla scia dei suoi compagni della Sinistra hegeliana e riabilitare Democrito e – soprattutto – Epicuro dal giudizio stroncante formulato da Hegel; e, dall'altro, soppesare attentamente quali elementi del loro discorso filosofico siano ancora validi, ossia quale effettivamente sia stato l'insegnamento profondo che questi pensatori ci hanno trasmesso. Non si deve tuttavia pensare che già nella *Dissertazione* Marx chiuda i conti con Hegel: al contrario, in essa egli continua a muoversi nell'alveo dell'hegelismo, di cui nel complesso accetta gli assunti fondanti e la terminologia. In questa prospettiva, non deve stupire il costante ricorso marxiano a espressioni tipicamente hegeliane, come ad esempio «autocoscien-

za» (*Selbstbewußtsein*), dalle quali Marx si separerà ben presto[17]. La professione di fede hegeliana è, del resto, formulata nella stessa dedica della *Dissertazione*, in cui Marx dichiara inaspettatamente che «lo Spirito è il grande e magico medico»[18] (*der Geist ist der große zauberkundige Artz*) e che l'Idea è una verità di cui non si può dubitare. Il problema è che Marx stesso, pur continuando a dichiararsi fedele seguace di Hegel, sta già prendendo le distanze da lui, intraprendendo una via autonoma, ben più vicina alla materia di Epicuro e di Democrito che non alla verità dell'Idea. Anche in questo caso, sbaglierebbe in maniera grossolana chi pensasse che, già nel 1841, Marx è diventato pienamente materialista: come è stato messo in luce in modo brillante da Mario Cingoli, è solo a partire dai *Manoscritti economico-filosofici del 1844* che Marx assume in un'accezione positiva il termine «materialismo», non esitando egli stesso a definirsi seguace di quella corrente[19]. Prima del 1844, e dunque anche nella *Dissertazione*, Marx è ancora «decisamente critico nei confronti del materialismo»[20]; il suo interesse per Epicuro e per Democrito non deve essere dunque primariamente ricercato nella loro fede materialistica (anche se il contatto con questi due autori contribuirà moltissimo a «convertirlo» al materialismo). Come sintomatica di questa iniziale avversione per il materialismo possiamo citare una poesia che Marx compone nel

note

[17] «L'*umanismo reale* non ha in Germania un avversario più pericoloso dello *spiritualismo* o dell'*idealismo speculativo*, che pone al posto dell'*uomo reale individuale* l'"*autocoscienza*"»: K. Marx - F. Engels, *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Kunsorten*, 1845; tr. it. *La sacra famiglia. Ovvero critica della critica critica. Contro Bruno Bauer e soci*, Editori Riuniti, Roma 1967, a cura di A. Zanardo, p. 3.

[18] K. Marx, *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*, cit., p. 93.

[19] M. Cingoli, *Marx e il materialismo*, in M. Musto (a cura di), *Sulle tracce di un fantasma*, cit., pp. 119-132.

[20] Ivi, p. 119.

1837 circa e nella quale dileggia gli studenti di medicina, intesi come alfieri delle posizioni materialistiche:

«maledetta genia di medicastri filistei,
il mondo intero è per voi un sacco d'ossa;
quando con l'idrogeno il sangue avete raffreddato,
o anche solo il polso voi avete provato,
allora pensate che ormai è tutto fatto
e che si possa vivere ben comodamente
e che il Signore sia stato un genialone
perché erudito nell'anatomia,
e che ogni fiore sia un utile strumento
purchè lo si cuocia in un infuso d'erbe»[21].

Questa netta avversione per il materialismo ritorna, declinata in vari modi, in molti altri scritti di Marx di quel-
25 l'epoca, tra cui il frammento di romanzo *Scorpione e Felice*, in cui il nostro autore sostiene espressamente che la vita sfugge a ogni prensione concettuale e non è in alcun caso assimilabile a un mero processo meccanico della materia:

«la chimica organica è un'eretica perché vuole spiegare la vita per mezzo di un processo inanimato! Blasfemia contro la vita, come se si volesse dedurre l'amore dall'algebra»[22].

Dunque, ai tempi della *Dissertazione*, Marx è davvero ancora un fervente hegeliano che crede alla favola dello Spirito: il motivo primario del suo avvicinamento a Democrito e, soprattutto a Epicuro, dev'essere ricercato altrove, e più precisamente nel fatto che si trattava di autori che – come vedremo tra poco – Hegel non aveva approfondito nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia*, e che – questo vale per

note

[21] K. Marx, *Opere complete*, I, Editori Riuniti, Roma 1982, p. 692.
[22] Ivi, p. 721.

Epicuro – avevano concepito la filosofia come critica radicale della religione tradizionale, precorrendo, in questo, le posizioni degli Hegeliani di Sinistra. Dunque, quando lavora alla sua tesi su Democrito e su Epicuro Marx non è ancora materialista, ma – come metteremo in luce – quando ha finito la tesi, lo sta già diventando, e proprio in virtù del confronto con i due atomisti greci. Molto significativamente, Ernst Bloch ha sostenuto che, nella *Dissertazione*, Marx è «ancora affatto idealista pur con un primo germe materialistico»[23]. È stato l'atomismo greco a fornire un contributo essenziale al pensiero di Marx, a permettergli di imboccare la strada del materialismo che sfocerà, a partire dal 1845, nella nota «concezione materialistica della storia» (*materialistische Geschichtsauffassung*). Come molto appropriatamente ha sottolineato Auguste Cornu, il confronto di Marx con l'atomismo greco segna una «nuova tappa nella sua progressiva evoluzione dall'idealismo al materialismo»[24]: a segnalare come, dopo il 1841, Marx sia infinitamente più vicino alle posizioni materialistiche di quanto non lo fosse prima dell'incontro con Democrito ed Epicuro. La successiva esperienza come redattore della «Gazzetta Renana» non farà altro che avvicinarlo a quelli che successivamente egli etichetterà come i «cosiddetti interessi materiali»[25] (*sogenannte materielle Interessen*), ossia i problemi dell'esistenza quotidiana a cui tanto peso aveva dato Epicuro. Ha dunque ragione Cingoli a sostenere che

note

[23] E. Bloch, *Epikur und Karl Marx*, in M. Riedel - H. Braun (a cura di), *Natur und Geschichte*, Stuttgart 1967; tr. it. *Epicuro e Karl Marx ovvero un fattore soggettivo nella caduta degli atomi*, in *Karl Marx*, Il Mulino, Bologna 1972, a cura di R. Bodei, p. 190.

[24] A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels*, 1954, 3 voll.; tr. it. *Marx e Engels, dal liberalismo al comunismo*, Feltrinelli, Milano 1962, p. 208.

[25] K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie, Einleitung*, 1857; tr. it. *Per la critica dell'economia politica, Introduzione*, Editori Riuniti, Roma 1957, a cura di M. Dobb, p. 3.

ai tempi della *Dissertazione* Marx non è ancora materialista, o, come ha scritto efficacemente Peter Thomas, che ogni «tentativo di ritrovare il punto d'arrivo del materialismo storico già presente in queste modeste origini è sbagliato»[26]: tuttavia, noi riteniamo che già all'epoca Marx si stia considerevolmente (e consapevolmente) avvicinando al materialismo, come cercheremo di mostrare nel seguito del nostro lavoro. E alcuni passaggi della *Sacra famiglia* potranno corroborare la nostra tesi.

La scelta del tema della *Dissertazione* non è, a ben vedere, una novità assoluta: il recupero della filosofia atomistica e – nel caso di Epicuro – ellenistica era un problema particolarmente sentito, come abbiamo detto, da buona parte dei «Giovani hegeliani», che in quel recupero scorgevano un elemento di lotta contro la religione e contro la filosofia intesa come mera contemplazione indipendente dalla
27 prassi. L'insistenza di Democrito sulla sfera materiale, a cui si aggiungeva la serratissima critica di Epicuro della religione tradizionale, erano particolarmente gradite ai «Giovani hegeliani», che nei due atomisti greci potevano ravvisare due potenziali alleati nella loro battaglia anti-religiosa e anti-metafisica. Molto sentita era, inoltre, la volontà di esplorare in profondità temi che Hegel aveva affrontato solo tangenzialmente: tra questi, rientra sicuramente il problema dell'interpretazione del pensiero atomistico, che il pensatore di Stoccarda aveva liquidato piuttosto sbrigativamente nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia*. In parte, lo stesso confronto di Marx con Democrito ed Epicuro risponde a queste esigenze accademiche di approfondimento di temi rimasti inesplorati; è in quest'ottica che deve essere letto quanto Marx afferma nella prefazione alla *Dissertazione*, dove, da un lato, esalta

note

[26] P. Thomas, *Die Fastnachtszeit der Philosophie: il Marx della dissertazione di laurea*, cit., p. 137.

la grandiosità del sistema hegeliano, che nella sua onnipervasività era legittimato a trascurare alcuni aspetti della storia della filosofia, e, dall'altro, ne sottolinea i limiti, chiarendo come Hegel non sia stato in grado di comprendere la reale grandezza di questi sistemi di pensiero:

«Hegel, nel complesso, ha certamente fissato in modo esatto le linee generali dei sistemi citati; ma da un lato, data l'incredibile vastità e coraggio del progetto della sua storia della filosofia, dalla quale soltanto la storia della filosofia stessa può essere datata, era impossibile scendere nei particolari, dall'altro al monumentale pensatore la sua prospettiva intorno a ciò che egli definiva speculativo *par excellence* impediva di ravvisare l'elevata importanza che questi sistemi hanno per la storia della filosofia greca e per lo spirito greco in generale»[27].

Anche sotto questo profilo, dunque, ritroviamo la duplicità – di cui dicevamo prima – di un Marx che è hegeliano e che al tempo stesso sta già maturando un orientamento nuovo, che lo condurrà a superare Hegel. In particolare, Marx, da buon hegeliano, vuole approfondire i punti lasciati in sospeso dal maestro: è anche alla luce di questo che si spiega la grande importanza che, nella dissertazione, Marx attribuisce alla teoria epicurea del *clinamen*, decisamente trascurata da Hegel, che l'aveva trovata poco interessante e priva di conseguenze importanti; Marx, volendo portare alla luce punti rimasti insondati dal pensiero hegeliano, la enfatizza in tutti i modi, ravvisando in essa la massima differenza tra le due filosofie della natura studiate e scoprendovi molti aspetti interessanti che saranno decisivi per l'evoluzione del suo pensiero.
Ma qual era stato, in concreto, il giudizio di Hegel su

note

[27] K. Marx, *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*, cit., pp. 95-97.

Democrito e su Epicuro? Quale posto aveva riservato a questi due autori nella storia del pensiero? Nella *Fenomenologia dello Spirito* (1807), Hegel si confronta da vicino con la filosofia ellenistica, ma curiosamente non c'è traccia di Epicuro. In particolare, per rendere conto di come avvenne storicamente il superamento della figura del «servo» e del «signore», Hegel fa riferimento allo stoicismo e allo scetticismo: gli stoici[28], per garantire la felicità all'uomo, hanno fatto della ragione il tratto che distingue l'individuo dal resto del mondo; quest'ultimo non può alcunché sul singolo, giacché l'attività della coscienza stoica è «quella di essere libera sia sul trono sia in catene, in ogni dipendenza della propria esistenza singolare»[29]; essa «si *ritira* costantemente *nell'essenzialità semplice del pensiero*»[30], cosicché, anche se ridotto a servitù nel mondo materiale, l'uomo è immancabilmente libero sul
29 superiore piano dello spirito. La schiavitù materiale non preclude la più alta libertà dello spirito. Questa liberazione dal mondo – spiega Hegel – è portata a compimento dallo Scetticismo, il cui pensiero «annienta l'essere del mondo *nella molteplicità delle sue determinatezze*, e la negatività dell'autocoscienza libera»[31]: la negazione del mondo esterno trapassa dialetticamente anche in negazione della certezza del pensiero; da qui deriva quel dubbio onnivoro che caratterizza lo Scetticismo e fa di esso una «*assoluta inquietudine dialettica*» (*absolute dialektische Unruhe*[32]). La liberazione dell'uomo prospettata da Epicuro tramite il suo «quadruplice farmaco» è significativamente taciuta, come se non fosse degna di essere considerata o non aves-

note

[28] G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1807; tr. it. *Fenomenologia dello Spirito*, Rusconi, Milano 1995, a cura di V. Cicero, p. 295 ss.
[29] Ivi, pp. 295-297.
[30] Ivi, p. 297.
[31] Ivi, p. 299.
[32] Ivi, p. 303.

se apportato alcuna forma di libertà all'uomo. Questa omissione ben si sposa con la trattazione che di Epicuro troviamo nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*[33], nelle quali il pensiero epicureo è oggetto di una pesante stroncatura. Hegel studia Epicuro confrontandolo con lo stoicismo, e non esita a mostrare la superiorità della seconda corrente di pensiero: se gli stoici, in modo molto raffinato, assumono come vero l'«essere pensato», vale a dire il concetto universale, il *Logos*, Epicuro, dal canto suo, è decisamente più rozzo e ammette come vero l'«essere sentito», la sensazione. La pericolosa conseguenza che discende da questa indebita assunzione della sensazione come criterio di verità è il crollo della «necessità del concetto», per cui «tutto senza interesse speculativo si dissolve, e di fatto le cose vengono anzi abbassate al livello dell'intelletto volgare»[34]. E se anche Hegel si propone, con uno slancio di onestà intellettuale, di «respingere tutti i modi di vedere che sogliono correre sull'Epicureismo»[35], ossia tutti i fraintendimenti a cui quel pensiero è andato incontro nella storia, finisce poi per demolire la posizione di Epicuro in maniera non meno impietosa rispetto ai tradizionali detrattori dell'epicureismo. È soprattutto contro la morale epicurea che Hegel conduce la sua sferzante requisitoria, mostrandone le incongruenze e i rischi:

«una volta che la sensazione, il sentimento del piacevole e dello spiacevole, sono posti come criterio del giusto, del bene, del vero, di ciò che l'uomo deve proporsi a fine della vita, la morale è bell'e finita, ovvero il principio morale è di fatto immorale: per lo meno noi crediamo che in tal

note

[33] Cfr. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1842; tr. it. *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1964, a cura di E. Codignola e di G. Sanna, 3 voll., II, pp. 473 ss.

[34] *Ibidem*.

[35] *Ibidem*.

modo si spalanchino le porte, nella condotta pratica, ad ogni arbitrio. Quando ora si afferma che il sentimento è la base dell'azione, e che per il fatto che io trovo questo impulso in me, esso debba esser giusto, si è epicurei»[36].

Fortemente indispettito nei confronti di questo filosofo, che aveva negato sotto ogni profilo la spiritualità dell'uomo e della realtà, riportando ogni cosa alla materialità e alla sensazione, Hegel pronuncia una condanna senza possibilità di appello, ringraziando Dio che la maggior parte delle opere di Epicuro siano andate perdute[37].
Decisamente meno stroncante è il giudizio formulato da Hegel su Democrito: la cifra del suo pensiero è individuata nell'«idealità del sensibile»[38], ossia nell'aver concepito l'atomo come una determinazione del pensiero e la realtà sensibile come un'apparenza causata dall'incontro degli
31 atomi con gli organi sensoriali dell'uomo. Anche se la teoria di Democrito «nel complesso è imperfetta, e non può recare nessun appagamento»[39], in quanto muove da presupposti sbagliati, ciò non di meno ha il grande merito di aver colto che la realtà è una determinazione del pensiero e che «la vera essenza delle cose è il pensiero»[40]: l'inaggirabile limite del pensiero democriteo resta, agli occhi di Hegel, l'aver inteso come uniche realtà esistenti gli atomi e il vuoto, liquidando ogni altra determinazione come «convenzionale»; il rischio che si annida in una concezione di questo tipo – osserva Hegel – è l'illusione di potersi sbarazzare, secondo il proprio capriccio, del-

note

[36] *Ibidem.*

[37] «Gli si attribuirono ben trecento opere: *ma non ci sentiamo disposti a rimpiangerne la perdita, anzi ringraziamo il Signore che non ci sono state tramandate*»: *ibidem.*

[38] Ivi, I, pp. 328 ss.

[39] *Ibidem.*

[40] *Ibidem.*

l'oggettività, riferendo ogni cosa alla coscienza e alle sensazioni individuali del soggetto senziente, dando adito a un mostruoso «idealismo di bassa lega»[41].
Possiamo dire, dunque, che se Hegel avesse raffrontato in maniera più diffusa e analitica Epicuro e Democrito, avrebbe indubbiamente preferito il secondo, trovandolo meno rozzo e inconcludente del primo: in realtà, esulava del tutto dagli interessi di Hegel un raffronto tra questi due autori che, a suo giudizio, avevano percorso strade sbagliate e – anche se in gradi e con intensità differenti – entrambe riprovevoli. Marx invece li assume come i più grandi pensatori che la Grecia abbia prodotto, e li analizza in maniera infinitamente più approfondita rispetto a Hegel. Non solo: nella *Dissertazione*, inverte la posizione hegeliana e sostiene l'infinita superiorità del pensiero epicureo rispetto a quello stoico e a quello democriteo. Riesce davvero difficile pensare, in un simile contesto, che Marx, in questo scritto, sia soltanto un fedele portavoce del messaggio hegeliano e non comincino già ad affiorare gli elementi che lo porteranno alla rottura con l'hegelismo. La terminologia della dissertazione è assolutamente hegeliana: i contenuti, però, sono in buona parte già al di là dell'hegelismo.

note

[41] *Ibidem.*

2. Contenuto della Dissertazione del '41

Lasciamo da parte, per ora, le considerazioni con cui Marx apre la sua dissertazione: esse sono un abbozzo di una sorta di speciale filosofia della storia sulla quale torneremo in seguito. Entriamo direttamente nel vivo delle questioni affrontate da Marx nella *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*, in particolare nel confronto che egli instaura, fin dalle prime pagine, tra Epicuro e Democrito. Naturalmente, non è nostra intenzione fissare l'attenzione sul pensiero e sulle figure di Democrito e di Epicuro in sé considerati, bensì sulla lettura che di essi fornisce Marx, per comprendere che cosa effettivamente egli trovi in questi autori e quale sia il loro retaggio nello sviluppo del pensiero marxiano: molti punti delle loro teorie non verranno dunque presi in considerazione, per-
33 ché trascurati dallo stesso Marx, il quale – come richiesto dal titolo della sua dissertazione – si sofferma principalmente sulle loro filosofie della natura, occupandosi solo tangenzialmente delle altre parti dei loro sistemi. Dunque, cerchiamo di seguire Marx nelle anse della sua riflessione sull'atomismo greco, soffermandoci sulle sue considerazioni più importanti. Torneremo nei capitoli successivi sulle critiche che Marx muove alle filosofie di Democrito e di Epicuro, e sui motivi che spingono Marx a preferire il secondo al primo: per ora, seguiamo, a grandi linee, la sua disamina delle due filosofie della natura.

Il punto di partenza dell'analisi marxiana è la confutazione dell'antico luogo comune secondo cui la fisica epicurea non sarebbe se non una banale riproposizione di quella democritea: Cicerone non meno di Plutarco – nota Marx – aveva insistito con grande enfasi sul fatto che Epicuro non avrebbe fatto altro che plagiare Democrito e che, dove si è discostato dall'atomista di Abdera, ha introdotto nella teoria atomistica errori e aberrazioni. Questo inveterato pregiudizio ritorna anche nei pensatori moderni (Marx cita

soprattutto Leibniz): anch'essi sono convinti che la fisica epicurea non presenti alcuna novità di rilievo. Quando Epicuro dice cose corrette, non fa altro che riproporre tesi democritee; quando dice cose nuove, commette errori grossolani indegni di un vero filosofo della natura. Occorre dunque mettere in crisi questo pregiudizio, secondo cui – per usare le parole dello stesso Marx – «Epicuro ha preso in prestito la sua fisica da Democrito»[42]: per mettere sotto scacco questo fastidioso luogo comune, che compromette ogni analisi oggettiva del pensiero epicureo, occorre andare a individuare le differenze tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro, come recita il titolo della dissertazione marxiana. Ciò non significa sostenere che i princìpi primi a cui i due autori fanno riferimento sono diversi – osserva Marx –, giacché un'affermazione di questo tipo può facilmente essere confutata: infatti, rileva Marx, «i princìpi – atomi e vuoto – sono inconfutabilmente *gli stessi* (*dieselben*)» nei due autori. Ma benché muovano dagli stessi princìpi, Epicuro e Democrito elaborano due filosofie della natura che solo in apparenza coincidono: lo sforzo di Marx consisterà per l'appunto nel dimostrare come esse siano radicalmente diverse. Lo scoglio in cui Marx si imbatte fin dal principio del suo lavoro sembra insuperabile: com'è possibile che due pensatori possano muovere dagli stessi princìpi per elaborare filosofie della natura antitetiche? Così si esprime Marx:

«resta tuttavia *uno strano, irrisolvibile enigma* (*ein sonderbares, nicht zu lösendes Rätsel*): due filosofi insegnano la stessa dottrina, nello stesso modo, ma – che contraddittorietà! – essi sono agli antipodi l'uno rispetto all'altro in tutto ciò che rispecchia verità, certezza, applicazione di questa

note

[42] K. Marx, *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*, cit., p. 111.

scienza e, in generale, rapporto tra pensiero e realtà. Io sostengo che essi sono agli antipodi l'uno rispetto all'altro, ed ora proverò a dimostrarlo»[43].

A questo punto, Marx prende a sviluppare la teoria fisica e quella conoscitiva di Democrito – ammettendo implicitamente la loro stretta connessione –, e segue passo a passo i ragionamenti dell'atomista di Abdera. Democrito distingue tra una conoscenza «secondo natura» (*katà fusin*), avente per oggetto gli atomi e il vuoto, e una «secondo convenzione» (*katà nomon*), avente per oggetto gli aggregati atomici: ciò significa che quando percepiamo i colori, vediamo gli oggetti o sentiamo i rumori, per Democrito – osserva Marx – stiamo ricevendo una conoscenza illusoria, snaturata e convenzionale, una «falsa conoscenza», giacché – per ricorrere a un esempio olfattivo – il profumo di un fiore è un qualcosa che, a rigore, non sta nel fiore stesso, ma in noi soggetti percipienti. Infatti, gli atomi, per Democrito, non hanno qualità e, per ciò, ne segue che essi, che sono mere quantità, suscitano in noi le sensazioni urtando i nostri organi di senso. La conseguenza è che le qualità non sono negli oggetti, ma nei soggetti che li percepiscono. Perciò, staccandosi dal fiore, le «immagini atomiche» (quelle che Democrito chiama *eidola*) che entrano in contatto coi nostri organi sensoriali, producono la sensazione di profumo, di rosso, ecc. Tutte qualità che, proprio perché tali, non trovano spazio nella natura meramente quantitativa degli atomi. In questo modo, si viene a costituire – precisa Marx – una conoscenza meramente illusoria, che non fa che distoglierci dai princìpi costitutivi della realtà facendoci credere che a esistere siano il profumo, il rosso, ecc., e non gli atomi e il vuoto. In questo senso, le «immagini» non ci riportano fedelmente le forme degli oggetti da

note

[43] *Ibidem.*

cui provengono: queste ultime, anzi, sono sempre e di nuovo modificate dai nostri organi di senso. Ecco perché Democrito sostiene che «opinione il dolce, opinione l'amaro, opinione il caldo, opinione il freddo, opinione il colore; verità gli atomi e il vuoto»[44]. E aggiunge: «vi sono due forme di conoscenza, l'una genuina e l'altra oscura; e a quella oscura appartengono tutti quanti questi oggetti: vista, udito, odorato, gusto e tatto. L'altra forma è la genuina, e gli oggetti di questa sono nascosti [*alla conoscenza sensibile od oscura*]»[45]. Le sensazioni, anziché farci conoscere il reale, ci allontanano da esso: solo il pensiero è in grado di cogliere la verità, mostrando come a esistere sono soltanto, propriamente, gli atomi e il vuoto. Da tutto ciò Marx trae la conseguenza che, per Democrito, la manifestazione sensibile «non è *manifestazione oggettiva* (*objective Erscheinung*), ma è apparenza soggettiva (*subjektiver Schein*)»[46]. Le conseguenze che questa teoria ha sull'esistenza verranno da Marx sviluppate successivamente: subito dopo aver chiarito, a grandi linee, la gnoseologia di Democrito, egli passa alla trattazione di quella di Epicuro. Anch'egli sostiene che i princìpi costitutivi della realtà sono gli atomi e il vuoto, ma sviluppa questa teoria in una direzione radicalmente diversa e ne trae conseguenze diametralmente opposte rispetto a Democrito. Marx nota, tra le righe, che se Democrito avvia la sua ricerca con ben precisi intenti gnoseologici – che coincidono con la conoscenza fine a se stessa della verità –, Epicuro muove da ben altri presupposti, che sono etici più che gnoseologici. Nella fattispecie, la stella polare che guida la ricerca di Epicuro è il raggiungimento di una vita serena, tranquilla, al sicuro da turba-

note

[44] Sesto Empirico, *Contro i matematici*, Laterza, Roma-Bari 1972, a cura di A. Russo, VII, 135.

[45] Ivi, VII, 138, 139.

[46] K. Marx, *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*, cit., p. 113.

menti che possano sconvolgerla: il più grande dei quali è il dubbio, la mancanza di certezze. Per questo motivo – rileva Marx – il presupposto su cui Epicuro fonda la sua teoria è che il saggio deve comportarsi dogmaticamente, muovendosi tra certezze e tenendo a debita distanza da sé ogni dubbio. In virtù di questa convinzione, non è conveniente per Epicuro – nota Marx – ammettere quella discrasia, centrale in Democrito, tra verità (atomi e vuoto) e apparenza (mondo fenomenico), perché essa ingenererebbe il dubbio radicale nell'animo del sapiente: bisognerà piuttosto riconoscere che i sensi non mentono mai, e che quanto essi ci riportano non è una parvenza illusoria, ma piuttosto un'immagine fedele della realtà. È in quest'ottica che debbono essere lette – dice Marx – le numerosissime prove che Epicuro oppone a quanti sostengono che i sensi ingannano: dato che le sensazioni sono «arazionali»[47], ossia sottratte a
37 ogni possibile intervento della ragione (la quale è la sola fonte del possibile errore), e dunque non sono in grado di togliere a sé (o di aggiungere) alcunché che le distorca, esse sono assolutamente certe e riportano fedelmente l'immagine dell'oggetto da cui provengono. Assolutamente indipendenti, arazionali e passive, le sensazioni rispecchiano fedelmente la realtà quale è in se stessa: a questo proposito, Marx asserisce che Epicuro «si differenzia, consapevolmente, in questo: dice infatti di condividere *i medesimi princìpi*, ma di *non* fare delle qualità sensibili il *mero opinato* (*nur-Gemeinten*)»[48]. La conseguenza capitale che ne discende è – nota Marx – che, se le qualità non sono un'illusione, non ha alcun senso dubitare delle attestazioni sensibili, le quali, nella loro totale attendibilità, rendono possibile quella vita dogmatica, appagata dalle attestazioni sensibili, che

note

[47] Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, Bompiani, Milano 2005, X, 31, p. 1191, a cura di G. Girgenti e I. Ramelli.

[48] K. Marx, *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*, cit., p. 115.

Epicuro non si stanca mai di elogiare. Come sottolinea a più riprese Marx, il dogmatismo è, per Epicuro, la più autentica medicina in grado di lenire e, forse, di sconfiggere l'angoscia dell'esistenza, sostituendola con la placida serenità di chi non è assillato da dubbi e incertezze. Per Democrito, tutto ciò che ci viene attestato dai sensi non rispecchia la realtà quale realmente è, nella sua mera essenza quantitativa, ma è piuttosto un inganno che ci allontana dalla verità (gli atomi e il vuoto); per Epicuro, al contrario, non vi è alcuna antinomia tra ciò che è attestato dal pensiero (gli atomi e il vuoto) e ciò che è invece colto empiricamente (la realtà sensibile). Già qui comincia a prendere forma la reale differenza tra le loro filosofie: secondo la pregnante espressione di Marx, «mentre *Democrito* riduce il *mondo sensibile* ad *apparenza soggettiva* (*subjektiven Schein*), *Epicuro* lo concepisce come *manifestazione oggettiva* (*objektiven Erscheinung*)»[49]. Per il primo, tra apparenza e verità c'è una discrasia insuperabile; per il secondo, una piena coincidenza. Di qui si spiega, secondo Marx, la celebre riflessione di Cicerone, secondo cui il Sole per Democrito era immenso benché apparisse minuscolo, mentre per Epicuro esso non era più grande di quanto appariva. Il primo non ripone alcuna fiducia nelle attestazioni sensibili; il secondo si affida completamente ad esse. Secondo Democrito, le immagini atomiche vengono distorte dai nostri organi percettivi; per Epicuro, tali organi percettivi non fanno altro che accoglierle così come sono. È molto significativa la spiegazione che delle «immagini atomiche» (*eidola*) di Epicuro fornisce Marx nel seguito della sua trattazione:

«gli *eidola* sono le forme dei corpi naturali, le quali si desquamano come superfici – se così si può dire – da essi e li portano all'apparenza. Queste forme delle cose fluiscono

note

[49] *Ibidem.*

in maniera costante dalle cose stesse, e penetrano nei sensi, e appunto in tal modo fanno apparire gli oggetti. Pertanto, la natura ascolta se stessa nell'udito, fiuta se stessa nell'olfatto, vede se stessa nella vista. Quindi la sensibilità umana è il mezzo nel quale, come in un punto focale, i processi naturali *si rispecchiano* (*sich reflektieren*) e *si accendono alla luce dell'apparenza* (*zum Licht der Erscheinung entzünden*)»[50].

Un punto su cui Marx insiste in maniera originale è l'opposto *modus vivendi* di Democrito e di Epicuro: è dalla diversa concezione della conoscenza che scaturisce, secondo Marx, l'opposto modello di vita seguito dai due filosofi. Epicuro «è *contento e felice nella filosofia*»[51] e conduce un'esistenza in tutto e per tutto finalizzata alla felicità, possibilmente a una felicità che non sia inferiore a quella degli dèi. Il mondo che ha dinanzi è il mondo *vero*, un
39 mondo di cui ci si può fidare e che viene percepito in maniera corretta anche attraverso i sensi. Democrito «ha invece davanti a sé, come mondo reale e ricco di contenuto, il *mondo della percezione sensibile* (*Welt der sinnlichen Wahrnehmung*). Esso è apparenza soggettiva, ma appunto per questo motivo è sganciato dal principio e sussiste nella sua autonoma realtà»[52]. Proprio perché quel mondo è falso, è un'illusione costantemente riprodotta dai nostri sensi, Democrito è perennemente irrequieto, il suo animo rispecchia perfettamente l'antinomia che, a suo dire, sussiste tra i princìpi primi e la realtà sensibile. Se egli è in continuo movimento alla ricerca della verità lungo le contrade di mezzo mondo (arrivando forse addirittura in Persia, in Etiopia e in India), Epicuro, una volta che ha fondato il suo Giardino, se ne sta tranquillamente in esso,

note

[50] Ivi, p. 181.
[51] Ivi, p. 119.
[52] Ivi, p. 117.

in compagnia di pochi amici scelti, coi quali discute su quanto sia facile essere felici se si presta ascolto alla rasserenante voce della filosofia. Il fatto che i due filosofi abbiano condotto due esistenze antitetiche non è affatto casuale, nota Marx: al contrario, «sono due direzioni opposte che prendono corpo»[53], due filosofie diversissime che generano due modi di esistenza antitetici. Democrito, per via del suo perenne stato di agitazione e di tensione verso una verità sempre sfuggente, non sta mai a casa; invece Epicuro – nota Marx – se ne allontana solo due volte, e non per cercare in terra straniera la verità: semplicemente per recar visita ai suoi amici più cari nelle comunità esterne ad Atene. Il primo cerca per il mondo la verità; il secondo se l'è costruita *ad usum sui* nel suo Giardino. Al sicuro, sulla terraferma della sua dottrina rassicurante, egli osserva Democrito dibattersi nel tempestoso mare della vita, portato al largo da quello scetticismo che non dà tregua al suo animo. Il filosofo del Giardino, grazie al suo dogmatismo, è riuscito a trovare un equilibrio stabile tra vita e sapere, subordinando il secondo alla prima, anche a costo di indebolirlo; l'atomista di Abdera ha sacrificato la sua vita all'indagine filosofica, all'esplorazione del mondo e al rifiuto delle parvenze fenomeniche; Epicuro ha sacrificato alla tranquillità dell'animo tutto il resto. Democrito non ha altri fini se non la ricerca scientifica; Epicuro usa la scienza come strumento per fondare la felicità, nella convinzione che si possa essere veramente felici soltanto se si conosce la realtà. Quest'ultimo è un punto su cui Marx insiste con particolare enfasi, e su di esso torneremo nel seguito della nostra trattazione. Per spiegare i fenomeni fisici, Democrito – da buon scienziato – ricorre immancabilmente alla necessità, nella convinzione che nulla avvenga senza una determinata causa;

note

[53] Ivi, p. 121.

Epicuro, invece, lascia ampi margini alla casualità, rigettando le spiegazioni determistiche e ultimative: questo atteggiamento affiorerà più nettamente a proposito della spiegazione dei fenomeni celesti.

Ma perché – si domanda Marx – «*Democrito* fa ricorso alla necessità ed *Epicuro* al caso»[54]? Che cosa induce i due autori a interpretare diversamente i fenomeni fisici, se entrambi ammettono gli atomi e il vuoto come elementi costitutivi del reale? È a questo punto che Marx prende in esame la teoria epicurea della «deviazione» (*clinamen*) degli atomi dalla linea retta, sottolineando come sia essa più di ogni altro punto a distinguere la fisica epicurea da quella democritea. La seconda parte della *Dissertazione* si apre per l'appunto con la disamina di questa teoria che manca in Democrito e sulla quale Marx si sofferma diffusamente: è questo – egli nota – il vero punto di rottura tra le due filo-
41 sofie della natura, ed è la grande novità apportata da Epicuro alla dottrina atomistica. Proprio affrontando questo punto decisivo, Marx commette un errore capitale nell'interpretare Democrito: infatti, sostiene indebitamente che dei tre movimenti attribuiti da Epicuro all'atomo (la caduta in linea retta, la deviazione e la repulsione), è soltanto relativamente dal secondo – la deviazione – che si differenziano le due concezioni; secondo Marx, dunque, la teoria di Democrito ammette soltanto la caduta in linea retta e la repulsione, mentre respinge la deviazione:

«Democrito ha in comune con Epicuro l'ammissione del primo e dell'ultimo movimento, mentre la *declinazione dell'atomo* (*Deklination des Atoms*) dalla linea retta segna la differenza tra i due»[55].

note

[54] Ivi, p. 125.
[55] Ivi, p. 133.

In realtà, le cose non stanno affatto così: a differenza di quel che crede Marx, per Democrito gli atomi, in quanto privi di peso, si muovevano vorticosamente nel vuoto in tutte le direzioni, dando vita coi loro incontri casuali alla formazione degli aggregati. Il movimento atomico, nella prospettiva democritea, è analogo a quello che, a livello macroscopico, scorgiamo nel pulviscolo che si muove senza destinazione nella tenue luce di una stanza ombreggiata. Il movimento in linea retta è completamente estraneo al pensiero di Democrito e lo troviamo nel solo Epicuro. Anche in questo si può individuare – cosa che non fa Marx – un'ulteriore differenza tra le filosofie della natura dei due autori. Ma perché Epicuro ammette tale movimento in linea retta? Sappiamo che quell'ammissione è dovuta al fatto che, spingendosi oltre la prospettiva democritea, che agli atomi attribuiva soltanto grandezza e figura, Epicuro attribuisce ad essi una terza caratteristica, il peso[56], forse in base all'acuta osservazione di Aristotele secondo la quale, se i corpi hanno peso, allora devono averlo anche i loro elementi costitutivi. Del resto, è evidente a livello empirico che ciò che non ha peso non può muoversi. Ma se dotati di peso, gli atomi non si muoveranno a caso, come voleva Democrito, bensì tenderanno a dirigersi dall'alto verso il basso secondo linee parallele, come fa ogni corpo pesante: all'immagine democritea del pulviscolo si sostituisce allora quella di una pioggia di atomi che precipitano verso il basso; e certo non a torto, si è detto che «quello di Epicuro è un universo perpendicolare»[57]. Anche se nell'universo infinito non esistono un centro, un alto e un basso assoluti, si possono comunque assumere queste coordinate in maniera relativa, trovandosi così costretti a

note

[56] Eusebio, *Praeparatio Evangelica*, XI, 749 B-C.

[57] NV. De Witt, *Epicurus and his Philosophy*, Univ. of Minnesota Press, Minneapolis 1954, p. 168. Traduzione mia.

riconoscere la naturale tendenza degli atomi, in quanto pesanti, a dirigersi dall'alto verso il basso, come fanno appunto tutti gli aggregati atomici: risulta fin troppo evidente come la prospettiva epicurea resti, almeno in questo punto, saldamente ancorata al geocentrismo aristotelico, del quale Epicuro «si trova inconsapevolmente schiavo»[58]. Marx non affronta questo problema e non si domanda come potessero per Democrito generarsi gli aggregati atomici, se davvero egli ammetteva la caduta atomica in linea retta: in ciò è riscontrabile un grande limite dell'interpretazione marxiana di Democrito. La sua lettura di Epicuro è, invece, sostanzialmente corretta: il problema in cui questi si era imbattuto – nota Marx – era rendere conto del fatto che se gli atomi sono spinti dal loro peso e si muovono lungo linee rette, non si possono incontrare e dare luogo ai composti che continuamente percepiamo. Come
43 possono dunque incontrarsi gli atomi se precipitano lungo linee rette? I testi di Epicuro tràditi dalle fonti non forniscono una risposta a questo dilemma: pertanto, se vogliamo sciogliere l'enigma, dobbiamo rivolgerci al massimo divulgatore a Roma della filosofia epicurea, Lucrezio, «l'unico – come rileva Marx – fra tutti gli antichi ad aver capito la fisica epicurea»[59]. A suo dire, Epicuro, per sfuggire alla contraddizione che gli si parava innanzi, avrebbe introdotto la dottrina del *clinamen* o «declinazione», attraverso la quale attribuiva agli atomi anche una tendenza a deviare casualmente dal loro moto perpendicolare verso il basso. Secondo tale dottrina, nota Marx, può capitare – senza alcunché di necessitante – che gli atomi, nella loro traiettoria lungo linee parallele verso il basso, devino un po' e si scontrino fra loro. Non c'è nessun motivo che li

note

[58] V. E. Alfieri, *Atomos Idea*, Le Monnier, Firenze 1953, p. 82.

[59] K. Marx, *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*, cit., p. 137.

induca a compiere questa deviazione: essa è il frutto del caso e, alla luce di ciò, può accadere come può non accadere. Con giudizio severo e un po' riduttivo, ma almeno in parte non del tutto fuori luogo, Hegel si lamenta che Epicuro «ascrisse tutti gli eventi al caso»[60] di tale imprevedibile deviazione degli atomi. Le considerazioni che Marx svolge sulla nozione di deviazione e sulle conseguenze che ne discendono sono, nel loro complesso, puntuali e pertinenti: come abbiamo già segnalato, ciò che egli omette è la spiegazione di come avvenga per Democrito l'incontro tra gli atomi e la conseguente aggregazione dei medesimi. Non ne tratta per un semplice motivo: avendo erroneamente ammesso che anche per Democrito gli atomi si muovono in linea retta, non avrebbe potuto spiegare in che modo si incontrino senza ricorrere alla deviazione.
Ciò su cui invece insiste molto opportunamente Marx è l'assoluta centralità che occupa nel sistema di Epicuro la declinazione degli atomi, per via delle conseguenze che ne scaturiscono:

«la declinazione dell'atomo dalla linea retta non è una determinazione particolare, che ricorra casualmente nella fisica epicurea. La legge che essa esprime vale piuttosto per tutta la filosofia epicurea, tanto che, come si comprende da sé, la determinatezza della sua manifestazione dipende dalla sfera nella quale si applica»[61].

La vera conquista che Epicuro guadagna grazie all'ammissione della deviazione atomica è – rileva Marx – la libertà dell'agire, che viene ontologicamente fondata: è questo, come vedremo, il punto del pensiero di Epicuro che più

note

[60] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 1837; tr. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, La Nuova Italia, Firenze 1967, a cura di G. Calogero e C. Fatta, 4 voll., I, p. 17.
[61] K. Marx, *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*, cit., p. 143.

inciderà sul pensiero successivo di Marx. Tutto il sistema epicureo e, più in generale, tutta la dottrina atomistica vengono fortemente influenzate dalla teoria del *clinamen*: come rileva Marx, «la declinazione epicurea dell'atomo ha dunque stravolto tutta la struttura interna del regno degli atomi»[62], segnando una svolta radicale rispetto alla filosofia della natura di Democrito.

È vero, la correzione apportata da Epicuro alla fisica democritea grazie alla deviazione atomica sembra inconciliabile con una prospettiva squisitamente scientifica, nella misura in cui introduce l'elemento della casualità, ma questo aver innestato nel rigido meccanicismo un principio di casualità spontanea ha – nota Marx – conseguenze di primaria importanza soprattutto in sede etica; infatti, oltre a permettere l'aggregazione dei corpi e, di conseguenza, la formazione degli infiniti mondi possibili, costituisce anche un
45 emendamento di quel determinismo estremo tale per cui ogni nostra azione sarebbe necessitata e, pertanto, priva di ogni libertà. Cicerone ha colto meglio di ogni altro questo punto: «è per questo che Epicuro ha introdotto questa teoria: per il timore che, se l'atomo si fosse mosso sempre in forza del suo peso, in quanto causa naturale e necessaria, noi avremmo finito per non avere nessuna libertà»[63]. Smarrendo gli eventi – grazie al *clinamen* – quel carattere di assoluta necessità che presentavano nella fisica di Democrito, sopravvive – nota Marx – un margine di casualità nel mondo fisico, che lascia aperta qualche possibilità alla libertà dell'agire. Ogni nostra azione, lungi dall'essere determinata meccanicisticamente dall'ambiente esterno o dallo stato immediatamente precedente, è frutto di una libera decisione ed implica dunque una responsabilità per il soggetto agente. Ne risulta l'immagine di un mondo in

note

[62] Ivi, p. 151.

[63] Cicerone, *De fato*, X, 22; tr. it. *Il fato*, Garzanti, Milano 2002, p. 45.

cui la maggior parte degli accadimenti si verificano in accordo col principio di causalità, ma alcuni di essi si scostano da esso e si configurano come casuali. Se tutto accadesse necessariamente, la libertà, la responsabilità e la morale sarebbero vuoti nomi a cui non corrisponderebbe nulla di reale: ma la dottrina del *clinamen* ha definitivamente scongiurato tale rischio, cosicché diventa possibile dire, con Epicuro, che la necessità è un male, ma che non è necessario vivere nella necessità. Postulata l'esistenza della libertà, si può legittimamente ammettere un'etica che ci suggerisca come comportarci; cosa che evidentemente non potrebbe accadere là dove mancasse la libertà. In questa situazione paradossale nella quale si afferma l'assoluta necessità del tutto e, al contempo, si forniscono precetti comportamentali cade Democrito, nella misura in cui predica in sede fisica la necessità del tutto, che non ammette alcuna libertà, e in sede etica insegue l'ideale della «tranquillità d'animo» (*euthumia*), invitando a vivere serenamente e a debita distanza da passioni smodate. Fornendoci una precettistica comportamentale, egli sta di fatto presupponendo quel che in fisica ha drasticamente rigettato: la libertà, la possibilità di agire in un modo piuttosto che in un altro. E così la contraddizione epicurea colta da Cicerone in ambito fisico, è da Democrito spostata – ma non superata – in ambito etico: alla perfezione in fisica accompagnata da un'etica contraddittoria di Democrito fa da contraltare l'imperfezione, in fisica, di Epicuro, che tuttavia tramite essa riesce a fondare coerentemente l'etica. Marx sembra suggerire che la domanda implicita che sta a monte del pensiero di Epicuro possa così essere formulata: che senso ha formulare un'etica dopo che si è riconosciuta, in sede fisica, la necessità del tutto? Dunque, se è vero che per Epicuro, quando elaboriamo delle teorie sul mondo, lo facciamo al fine di ottenere una concezione che ci offra una soddisfazione personale, è fin troppo evidente che il determinismo assoluto di Democrito – in forza del quale le parti

attuali dell'universo determinano senza possibilità di errore quali saranno le parti future – risulta del tutto inadeguato a tale scopo. Le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro danno luogo non solo a due antitetici stili di vita, ma anche a una ben diversa concezione del mondo, nella misura in cui per il primo tutto avviene necessariamente, senza possibilità di sfuggire dalla gabbia della necessità, e per il secondo molte cose avvengono casualmente e liberamente: Democrito si fa portavoce di un meccanicismo rigido e assoluto; Epicuro, invece, di un meccanicismo moderato, che non azzera la libertà dell'agire e che comunque, negli eventi, riconosce l'esistenza di una componente di casualità. Stando così le cose, «a stento si può ancora credere – osserva Marx – che questi uomini, *che si contraddicono in tutto* (*in allem sich widersprechend*), seguiranno poi la stessa dottrina. E però sembrano incatenati l'uno all'altro»[64].

47 A questo punto, Marx si occupa di un aspetto che aveva precedentemente lasciato in sospeso: come è possibile che per Epicuro le sensazioni siano un'immagine fedele della realtà e non (come invece crede Democrito) una sua mistificazione? Il nodo interpretativo riguarda le qualità: se gli atomi sono mere quantità, del tutto prive di qualità, come li intende Democrito, allora è necessario riconoscere che il mondo che incessantemente esperiamo – fatto di colori, di sapori, di odori, ossia di qualità – non corrisponde affatto alla realtà. Di qui la perenne tensione che innerva l'esistenza di Democrito, il quale è irrequieto e insoddisfatto dalla filosofia proprio perché i suoi organi sensoriali non fanno che rilevare (e non può essere altrimenti) le cose diversamente da come realmente sono. Egli sa che il mondo che percepisce è falso e che, al tempo stesso, non può fare altro che percepirlo in quel modo: in forza di ciò, secondo la leg-

note

[64] K. Marx, *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*, cit., p. 131.

genda riportata anche da Marx, egli si sarebbe spontaneamente privato della vista. L'unica soluzione possibile per scongiurare il rischio di una vita percorsa da turbamenti e inquietudini quali quelle gravanti su Democrito consiste nel riportare le qualità agli atomi stessi: ed è esattamente questa la strada seguita da Epicuro. Per Democrito, a rendere gli atomi diversi fra loro sono caratteristiche geometriche, che nulla hanno a che vedere con le qualità: nel primo libro della *Metafisica*, Aristotele qualifica gli atomi democritei con l'espressione *stoicheia*, che letteralmente significa «elementi»[65]: espressione con la quale i Greci definivano le lettere dell'alfabeto e che Aristotele impiega intenzionalmente per mettere in luce come, nella prospettiva atomistica, gli atomi stiano al mondo nello stesso rapporto con cui le lettere stanno all'alfabeto; infatti, come dalla combinazione delle lettere traggono origine le parole di cui ci serviamo per comunicare, così dall'intrecciarsi degli atomi nascono gli aggregati che vediamo intorno a noi. Marx cita esplicitamente la preziosa testimonianza di Aristotele[66], secondo cui per «forma» (*rythmòs*) gli atomi democritei si distinguono fra loro come la A si distingue dalla N; per «ordine» (*diathighé*) come AN da NA; per «posizione» (*tropé*) come Z da N. Poste queste tre differenze geometriche di base, pare che Democrito ascrivesse agli atomi un numero infinito di differenze[67], a tal punto da finire per ammettere bizzarramente l'esistenza di atomi a forma di uncino, di anello e di tridente, suscitando le crasse (e forse non del tutto ingiustificate) risate dei suoi avversari (tanto del pagano Cicerone quanto del cristiano Lattanzio). Le qualità esulano completamente dal mondo

note

[65] Aristotele, *Metafisica*, A 4, 985 b 13 ss.; tr. it. Bompiani, Milano 2002, a cura di G. Reale, pp. 25-27.

[66] *Ibidem*.

[67] Aristotele, *De caelo*, III, 4, 303 a 3-5; tr. it. *Il cielo*, Rusconi, Milano 1999, a cura di A. Jori, p. 359.

degli atomi e devono essere ricondotte, come abbiamo visto, all'ambito del mondo fenomenico e, di conseguenza, delle apparenze illusorie. Non vediamo mai la realtà come realmente è, ma sempre e solo come ci appare.

È proprio per aggirare queste difficoltà che Epicuro riporta le qualità nel regno degli atomi: gli atomi – nota Marx – diventano, nella prospettiva epicurea, princìpi dotati di qualità oltre che di quantità. La visione del mondo che ne discende è, ovviamente, di segno opposto rispetto a quella democritea: ben lungi dal costituire un inganno costante, le sensazioni ci riportano fedelmente le immagini degli oggetti da cui provengono, e le infinite qualità che vediamo intorno a noi non sono un inganno generato dai nostri organi sensitivi. I sensi, infatti, sono infallibili: lo scetticismo gnoseologico di Democrito, per cui non sappiamo alcunché, «giacendo la verità in fondo al pozzo», con
49 Epicuro trapassa in un iper-dogmatismo in forza del quale «non c'è nulla che possa sconfessare la percezione sensibile»[68]. Per Democrito, ogni sensazione è una mistificazione della realtà; per Epicuro, è invece la verità stessa. L'errore non nasce mai dalle sensazioni, ma sempre dal ragionamento e dal linguaggio: in particolare, per Epicuro si ha l'errore quando si impiegano parole che significano concetti non corrispondenti all'oggetto percepito, come quando si vede un uomo e si dice «questo è un cavallo»; in altri termini, «la falsità e l'errore [...] risiedono sempre nell'aggiungersi dell'opinione a ciò che attende di essere confermato o non smentito»[69], inducendo a fare affermazioni prive di un adeguato fondamento empirico. Per meglio chiarire questo punto cardinale, Lucrezio porta un esempio straordinariamente efficace: le torri quadrate di una città, se osservate da lontano, ci paiono tondeggianti non già perché la sensazio-

note

[68] Diogene Laerzio, op. cit., X, 31, p. 1191.

[69] Ivi, X, 50, p. 1207.

ne ci inganni, bensì perché interviene indebitamente la ragione nel formulare giudizi; infatti, non appena ci si avvicina alle torri rendendo in tal modo più forte la sensazione, subito ci si accorge dell'errore commesso. Basta educarsi a non commettere più errori, e il gioco è fatto: diventiamo padroni della verità. Per Democrito, al contrario, proprio perché si accompagna sempre alle sensazioni, l'errore non può mai essere superato: di qui l'inquietudine che lo attanaglia, il suo odio – dice Marx – per le sensazioni; odio che, secondo la leggenda, l'avrebbe indotto, come ricordavamo poc'anzi, a privarsi della vista affinché i sensi cessassero di distoglierlo dalla conoscenza di ciò che è realmente, gli atomi e il vuoto. Ecco che qui si delinea, con un'accentuata nitidezza di profilo, la grande differenza che separa la filosofia della natura di Democrito da quella di Epicuro: il primo è uno scettico, il secondo un dogmatico. Scrive Marx:

«vediamo dunque i due uomini starsi a fronte passo a passo. L'uno è *scettico* (*Skeptiker*), l'altro *dogmatico* (*Dogmatiker*); l'uno ritiene apparenza soggettiva il mondo sensibile, l'altro lo ritiene manifestazione oggettiva. Chi ritiene parvenza soggettiva il mondo sensibile, si getta sulla scienza empirica della natura e sulle conoscenze positive, e rappresenta l'*inquietudine* (*Unruhe*) di colui che sperimenta, e dovunque apprende e si estende; l'altro, che ritiene reale il mondo apparente, disprezza l'empiria ed impersona la *quiete* (*Ruhe*) del pensiero soddisfatto di sé, l'autonomia che attinge il suo sapere da un principio interno. Lo *scettico* ed *empirico*, per il quale la natura sensibile si risolve in apparenza soggettiva, la considera dal punto di vista della *necessità*, e cerca di spiegare e di comprendere l'esistenza reale delle cose; il *filosofo* e *dogmatico*, invece, che considera reale l'apparenza, in ogni cosa non vede se non il *caso*»[70].

note

[70] K. Marx, *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*, cit., p. 129.

In realtà questa contrapposizione marxiana – quasi manichea – non è esente da forzature, e oggi non può che non essere vista di buon occhio dagli studiosi di storia della filosofia antica, che insistono – giustamente – sul fatto che l'assunzione degli atomi e del vuoto come princìpi primi segni già uno scacco allo scetticismo in quanto tale: a ciò si deve aggiungere che, se proprio si vuole fare di Democrito uno scettico, bisogna limitare il discorso all'ambito gnoseologico, e per di più alla sfera della conoscenza sensibile: distinzione che, in effetti, non è presente in Marx. Ciò che però a noi interessa, in questa sede, è rilevare in primo luogo la prerogativa dell'«inquietudine» che Marx – esattamente come lo Hegel della *Fenomenologia dello Spirito* – attribuisce allo scettico; in secondo luogo, l'attenzione che Marx riserva all'assunzione epicurea delle qualità come inerenti agli atomi stessi: quell'antinomia tra apparenza e realtà che non
51 dava pace a Democrito è ricondotta da Epicuro all'atomo stesso, giacché quest'ultimo è dotato di quantità e di qualità. Al filosofo del Giardino non importa se spostare la contraddizione non significa affatto risolverla: a lui basta che quella contraddizione non disturbi il sapiente impedendogli di vivere serenamente. Dire che la contraddizione non dipende dalla nostra conoscenza, ma piuttosto dalla realtà stessa è come dire – in fondo – che non dipende da noi e che non può essere superata: e che quindi – questa la coerente conseguenza – non dobbiamo curarcene. In Epicuro – nota Marx – la conoscenza e, in generale, la filosofia risultano subordinate e funzionali all'etica, più precisamente all'obiettivo di un'esistenza felice, al riparo da turbamenti e da inquietudini. Il luogo in cui appare con maggiore evidenza questa subordinazione della ricerca filosofica alla vita felice è, secondo Marx, la teoria dei corpi celesti elaborata da Epicuro, con la quale si chiude la dissertazione marxiana. Prima di passare all'analisi della teoria dei corpi celesti di Epicuro nella lettura marxiana, occorre spendere due parole sulla sua teologia: in realtà, Marx se ne occupa solo

tangenzialmente, in quanto la sua trattazione verte sulle filosofie della natura (ed è esattamente per questo motivo che egli astrae completamente, nella sua trattazione, dalla dottrina edonistica di Epicuro, che pure in certa misura rispecchia la vita dissoluta del giovane Marx); ma ciò non gli impedisce di soffermare l'attenzione su alcuni punti importanti del pensiero teologico di Epicuro. È noto che quest'ultimo, benché materialista, non si dichiarò mai ateo, ma anzi argomentò in vari modi a favore dell'esistenza degli dèi: gli déi esistono non solo perché su questo fatto concordano tutti gli uomini – dice Epicuro –, ma anche perché le immagini degli dèi che riceviamo nei nostri sogni non sono altro che l'incessante emanazione di flussi atomici provenienti da entità realmente esistenti da noi definite «dèi». E dunque, se è vero che gli *eidola* riportano fedelmente la configurazione degli oggetti da cui emanano (come Epicuro ha dimostrato in sede di teoria della conoscenza), ne segue che gli dèi devono esistere, poiché le percezioni non ingannano mai: dunque le tante immagini false che sugli dèi mettono in circolo i poeti dipendono non da un'errata percezione, ma piuttosto da un intervento letale dell'opinione, la quale, come s'è detto, è la fonte dell'errore. Quello su cui Marx insiste maggiormente, tra le righe, è la funzione che questi dèi hanno per il saggio: essi, infatti, non hanno un valore in sé, ma sono piuttosto il modello a cui il sapiente deve asintoteticamente avvicinarsi. Infatti, gli dèi altro non sono se non uomini perfetti, che hanno raggiunto la felicità e vivono beatamente senza avere l'animo in preda a passioni o a turbamenti di vario genere. Di qui l'imbarazzo di Epicuro quando li deve descrivere: come nota Marx, proprio a sottolineare il loro carattere di uomini perfetti, Epicuro non esita a mettere in luce come, se gli uomini hanno del sangue e un corpo, gli dèi hanno del «quasi-sangue» e un «quasi-corpo». La stretta parentela tra dèi e uomini, e più in generale tra ogni realtà esistente, affonda del resto le sue radici nella stessa ontologia di Epicuro, che riconosce che tutto ciò

che esiste è composto da atomi e da vuoto: anche gli dèi, di conseguenza, devono necessariamente essere atomici. Ciò è del resto provato dal fatto che, se vengono percepiti nel sonno, devono poter emanare gli *eidola*, al pari di ogni altra realtà. Per non doversi trovare costretto a riconoscere che pure gli dèi sono soggetti ai processi di nascita (aggregazione degli atomi) e di morte (disgregazione), Epicuro ammetteva che gli atomi costitutivi delle realtà divine fossero imperituri, non soggetti ai processi di generazione e corruzione: ecco perché – nota Marx – Epicuro non può far coincidere del tutto gli uomini e gli dèi, ma deve ammettere che se i primi hanno un corpo, i secondi hanno invece un «quasi-corpo». Dicevamo che Marx mette bene in luce la valenza paradigmatica degli dèi di Epicuro: il saggio deve trarre ispirazione da essi, cercando di imitarne la vita perfetta, trascorsa all'insegna dell'amicizia e della tranquillità
53 dell'animo. Gli dèi non fanno altro che condurre l'esistenza perfetta a cui deve mirare ogni uomo: in questo senso, essi sono uomini giunti al traguardo della vita beata, e lo si capisce soprattutto dal fatto che essi – per Epicuro – se ne stanno appartati in compagnia reciproca, parlano in greco e non si curano delle vicende umane. Riesce difficile pensare che Epicuro credesse davvero nell'esistenza effettiva di questi dèi e che essi non fossero, piuttosto, un modello mentale, un paradigma etico: Marx stesso sembra propendere per questa seconda soluzione, concependo Epicuro come un vero e proprio ateo. Ciò non toglie, comunque, che la concezione epicurea degli dèi intesi come enti tranquilli e privi di turbamento ben si coniughi – secondo Marx – con la concezione filosofica dei Greci, nella misura in cui «la quiete teoretica è un momento fondamentale del carattere delle divinità greche»[71]. Nella loro perfetta felicità, colta insu-

note

[71] K. Marx, *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*, cit., p. 145.

perabilmente dalla plasticità delle statue greche – nota Marx –, gli dèi rappresentano un inaggirabile ideale per noi che della felicità siamo incessantemente in cerca. Proprio come le statue, che raffigurano un'umanità perfetta e in armonico equilibrio, così le divinità sono paradigmi di perfezione, di una perfezione che deve essere emulata e assunta come ideale a cui tendere con ogni sforzo. Aristotele aveva posto il suo dio come «motore immobile»[72] dell'universo, ipotizzando che, nella sua perfetta immobilità e perfezione di essere pensante e puramente attuale, egli costituisse per l'intero universo un punto di riferimento a cui tendere come si tende all'oggetto amato: stando fermo, egli muoveva ogni cosa. Similmente – ed è Marx stesso a instaurare questo paragone pertinente – gli dèi di Epicuro devono muovere il sapiente, indurlo a imitarli nella loro esistenza felice. Come essi vivono ai margini del mondo, nei cosiddetti «intermondi» (gli spazi che intervallano gli infiniti mondi), così gli uomini devono vivere ai margini della città e delle vicende politiche, pena il precipitare in uno stato di affanno e di inquietudine: su questo punto, ossia sul rifiuto della vita politica, come vedremo Marx avrà molto da obiettare a Epicuro.

Veniamo ora alla parte conclusiva della dissertazione marxiana, inerente ai corpi celesti: Democrito si fa sempre più sullo sfondo, tende a sparire; il protagonista assoluto diventa sempre più Epicuro, per cui ora Marx parteggia apertamente. Nella disamina della teoria dei corpi celesti, Marx esordisce notando la straordinaria originalità della teoria epicurea, che in questo si distingue non solo da quella (poco originale) di Democrito, bensì da quella dell'intero popolo greco: più in generale, osserva Marx, la concezione epicurea dei corpi celesti «contrasta non solamente con la congettura di Democrito, ma con l'opinione

note

[72] Aristotele, *Metafisica*, XII, 7, 1072 a 24 ss., cit., p. 563.

della filosofia greca»[73], con l'importante conseguenza per cui «Epicuro si contrappone alla concezione dell'intero popolo greco»[74]. Seguiamo nel dettaglio l'analisi marxiana. Era ben nota a Epicuro l'immagine paradigmatica che degli dèi aveva diffuso Platone nel *Timeo*, fantasticando che gli astri fossero sede di altrettante divinità; o ancora, l'idea che tutto il popolo greco aveva del mondo sorretto dalla mitica figura di Atlante. Tutti i Greci, in fondo, alzando lo sguardo verso il cielo – nota Marx – ne avevano contemplato l'assoluta perfezione e non avevano esitato a scorgervi un'impronta divina, un'insuperabile superiorità rispetto al mondo terrestre. Filosoficamente paradigmatica resta, a tal proposito, la prospettiva aristotelica, che godrà di grande fortuna e verrà superata soltanto con la Rivoluzione scientifica: nel *De caelo*, Aristotele aveva tracciato con precisione il confine tra il mondo terrestre (popo-
55 lato da corpi in costante divenire e formati dai quattro elementi) e quello celeste (popolato da corpi eterni in quanto composti di «etere» e tali da muoversi di moto circolare), ponendo la luna come linea di confine tra i due mondi; ne risultava l'immagine di due mondi radicalmente diversi tra loro sotto ogni aspetto, ancorché Aristotele ammettesse l'esistenza di una zona intermedia in cui si verificherebbero i fattori meteorologici, spiegati dallo Stagirita tramite le vicissitudini alle quali vanno incontro i quattro elementi costitutivi del reale. Pur verificandosi *una tantum* (a un terremoto o all'arcobaleno non si assiste certo quotidianamente), i fenomeni meteorologici sono causati dal particolare moto del Sole, il quale avvicinandosi o allontanandosi dalla Terra fa sì che gli elementi si trasformino e diano vita alle stelle cadenti, alle comete, e così via.

note

[73] K. Marx, *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*, cit., p. 183.

[74] Ivi, p. 185.

Dal canto suo, Epicuro rigetta questa prospettiva «dualistica», sgombra il campo dalle false credenze dei poeti e si oppone a ogni concezione teologica e teleologica dei fenomeni celesti: in primo luogo – nota Marx – mostra come essi possano essere spiegati «in modi molteplici» (*pollachòs*), mai «in un modo unico ed assoluto» (*aplòs*) o facente riferimento a un fine ad essi intrinseco, come invece credevano Platone e Aristotele. Di sfuggita, notiamo (anche se Marx non lo fa) che la spiegazione di Hegel[75], secondo cui indistintamente tutti i fenomeni, terrestri e celesti, sarebbero secondo Epicuro spiegabili «in modi molteplici», è un errore grossolano: infatti, Epicuro applica il metodo delle molteplici spiegazioni limitatamente al mondo celeste. In accordo con la teoria della «pluralità delle spiegazioni», il sorgere e il tramontare degli astri, la diversa durata del giorno e della notte, il chiarore della fascia lunare e tutti gli altri fenomeni che interessano il cielo, possono essere spiegati in molteplici modi, a patto che si rifugga dal mito e che essi siano tutti aderenti ai fenomeni. Così, per quel che riguarda i tuoni,

«è possibile che si generino sia per l'incanalarsi del vento nelle cavità delle nubi, come nei nostri recipienti, sia per il rimbombo in essi del fuoco soffiato dal vento, sia per gli squarci e le scissioni delle nubi, sia per gli sfregamenti e le tensioni delle nubi, | che hanno assunto la consistenza del ghiaccio. Sia il complesso delle cose sia questa parte invitano a dire che i fenomeni avvengono per molte cause e in molti modi»[76].

Non importa in quale modo si renderà conto del tramonto del sole, l'importante è non concedere spazio a quei miti

note

[75] G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., pp. 473 ss.

[76] Epicuro, *Lettera a Pitocle*, in *Epicurea*, Bompiani, Milano 2002, a cura di I. Ramelli e G. Reale, pp. 143-145.

secondo cui i corpi celesti sarebbero presieduti dagli dèi o si muoverebbero in vista di un determinato fine: tali fantasticherie, oltre a non spiegare razionalmente ciò che accade, ingenerano uno stato di paura e soggezione negli uomini verso gli dèi, intesi come architetti e dominatori del cosmo, e alimentano la falsa credenza che tutto nell'universo sia orientato in vista di un determinato fine, come già si illudevano Platone e Aristotele. Se poi dei fenomeni celesti fornissimo una sola spiegazione, questa potrebbe essere facilmente smentita e ciò genererebbe un nuovo stato di confusione e turbamento: per questo motivo, Epicuro non esita a rimproverare[77] quanti hanno fornito una sola spiegazione di tutti quei fenomeni chiaribili solamente per via congetturale, aprendo la via a possibili smentite. Se le spiegazioni proliferano, quand'anche una o più di esse venissero smentite, ne resterebbero comunque
57 altre valide e dunque il timore non si impadronirebbe di noi. Marx nota che il fatto che non conosciamo ogni aspetto dei fenomeni celesti, secondo Epicuro, non deve intimorirci, giacché non significa che non possiamo conoscere, ma semplicemente che ancora non conosciamo: e non vieta che in futuro sapremo quel che attualmente ignoriamo. In ogni caso, dobbiamo mantenere il nostro stato di equilibrio interiore di fronte a un cielo che, anche se non del tutto conosciuto, è comunque razionalmente spiegabile in ogni sua parte. L'irrazionalità, infatti, risiede soltanto nei racconti mitici divulgati dai poeti e accettati dai tanti creduloni che si astengono dal pensare con la propria testa e si affidano allo pseudo-sapere poetico. La stessa polemica che Epicuro ingaggia contro gli astronomi si incastona in questo contesto: essi accampano la pretesa di conoscere le ragioni dei fenomeni celesti ma si rivelano poi

note

[77] Cfr. Seneca, *Quaestiones naturales*, VI, 20.5; tr. it. *Questioni naturali*, in ID., *Tutte le opere*, Bompiani, Milano 2000, a cura di G. Reale.

turbati, pieni di timori e, in definitiva, infelici, rendendo con ciò stesso inutile il loro sapere astronomico. Per Epicuro, non ha importanza sapere concretamente come si verifichino le eclissi o come sorga il sole: quel che conta, dal punto di vista dell'etica, è sapere che per ciascuno di quei fenomeni celesti esiste una – o forse più d'una – spiegazione razionale, il che equivale ad ammettere l'inesistenza di zone inaccessibili alla ragione. A ben vedere, come sottolinea Marx, la molteplicità delle spiegazioni assolve a un'altra funzione di primaria importanza per l'etica: oltre a rasserenarci con l'idea che perfino quei fenomeni così distanti da noi e tanto potenti non sfuggono alle leggi della ragione umana, ci tranquillizza nella misura in cui ci suggerisce sotterraneamente – osserva Marx – che i corpi celesti mancano, in fondo, di una legge unitaria e inflessibile (contrariamente a quel che credevano Platone e Aristotele), ma si comportano ora in un modo, ora in un altro, rendendo in tal maniera possibile una costellazione di spiegazioni tutte plausibili. In altri termini, la molteplicità delle spiegazioni sembra quasi legittimata dal fatto stesso che le realtà celesti si comportano in una pluralità di modi diversi, senza che sia possibile determinarle una volta per tutte; il che è del resto avvalorato dal fatto che i corpi celesti, anch'essi composti da atomi e vuoto, sono coinvolti dall'indeterminatezza derivante dal *clinamen*. In questo modo, la ferrea necessità negata in sede fisica è azzerata anche in sede meteorologica, con effetti positivi per l'etica. Marx insiste sul fatto che, dal momento che un cielo retto da leggi inflessibili e perfette ci farebbe sentire inferiori e ci inquieterebbe, Epicuro non esita a capovolgere la prospettiva: in cielo non c'è nulla che si comporti in maniera assolutamente determinata e unitaria, tutto è razionale ma non perfetto, con la conseguenza per cui tra terra e cielo non sussiste alcuna differenza ontologica di rilievo; cade in questo modo la dicotomia che abbiamo visto teorizzata da Aristotele e condivisa da pressoché tutti i filosofi greci. Il

cielo è come la terra, e al pari di essa non presenta alcunché degno di essere temuto o venerato come divino. Gli stessi corpi celesti, che Aristotele aveva immaginato costituiti da una materia *sui generis* – l'etere –, per Epicuro sono aggregati atomici non meno di ogni altro corpo esistente, cosicché quella che ci è restituita dal filosofo del Giardino è l'immagine di un cosmo assolutamente unitario, nel quale tutto si comporta razionalmente ma in maniera non del tutto necessaria o determinabile, proprio come non necessario e non determinabile è l'agire umano. La necessità assoluta (Democrito), il finalismo e il provvidenzialismo (Platone e Aristotele) sono messi al bando in quanto insidiose minacce per la libertà dell'uomo: infatti, ammettere che il mondo non è interamente necessitato da cause determinanti, né architettato in vista di un fine stabilito *a priori*, né ordinato dal costante intervento delle divinità,
59 equivale ad aprire un immenso territorio alla libertà umana, di decidere e di agire, di scegliere e di darsi regole comportamentali ben direzionate alla felicità personale. Nella teoria delle meteore, la dottrina di Epicuro, a dire di Marx, avrebbe raggiunto il suo punto più alto e più originale rispetto all'intera tradizione greca, liberandola da quell'atteggiamento di timore e di sudditanza verso il mondo celeste: «*nella teoria delle meteore traspare dunque il cuore della filosofia della natura di Epicuro*»[78]. Non meno di Prometeo, Epicuro ha spostato il baricentro dagli dèi all'uomo e alla sua felicità personale, rispetto alla quale tutto il resto è secondario. Ed è esattamente con l'elogio del carattere prometeico della riflessione epicurea che si chiude la dissertazione marxiana: Marx riporta per intero i versi con cui Lucrezio, nel *De rerum natura* (I, 62-79), esalta Epicuro come liberatore del genere umano. La conclu-

note

[78] K. Marx, *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*, cit., p. 201.

sione tratta da Marx è che la filosofia della natura di Epicuro, che inzialmente pareva coincidere con quella di Democrito, è opposta ad essa sotto ogni profilo fuorché nell'assunzione dei princìpi costitutivi del reale:

«in *Epicuro* l'*atomistica*, pur con tutte le sue contraddizioni, è svolta e compiuta come *scienza naturale dell'autocoscienza* (*Naturwissenschaft des Selbstbewußtseins*), la quale è un principio assoluto nella forma dell'individualità astratta, fino all'estrema conseguenza, ossia fino alla sua dissoluzione ed alla sua consapevole opposizione all'universale. Invece, per *Democrito* l'*atomo* è solamente l'*espressione generale oggettiva della stessa indagine empirica della natura* (*objektive Ausdruck der empirischen Naturforschung überhaupt*)»[79].

In questo passaggio, con cui si chiude la dissertazione, Marx chiarisce ulteriormente un punto su cui già abbiamo portato la nostra attenzione: in Epicuro l'atomismo, tramite la teoria della declinazione dell'atomo, è funzionale alla libertà umana e all'etica, mentre in Democrito risponde a esigenze meramente scientifiche, all'indagine della natura fine a se stessa. Il primo è un filosofo, il secondo uno scienziato. Marx riconosce i meriti di Democrito nella fondazione di una concezione saldamente scientifica e priva di risvolti religiosi, ma lo critica per aver ricondotto l'agire umano al meccanicismo, azzerando la libertà e la possibilità di intervenire per mutare la realtà. Cercheremo di capire nei paragrafi successivi perché, per Marx, la filosofia di Epicuro sia preferibile rispetto a quella di Democrito e quale effettivamente sia stato il peso dell'atomismo epicureo nella genesi del pensiero marxiano.

note

[79] Ivi, p. 203.

3. La filosofia che si fa mondo: abbozzo di una filosofia della storia

Un aspetto che fa automaticamente entrare in contraddizione ogni interpretazione che liquidi il confronto marxiano con Democrito ed Epicuro come meramente accademico è il rapporto che Marx instaura, fin dal principio della sua dissertazione, tra l'epoca ellenistica e quella della Sinistra hegeliana. Un confronto che lo induce ad abbozzare una sorta di filosofia della storia particolarissima (destinata ad essere superata dalla «concezione materialistica della storia») che interpreta la storia come un susseguirsi di grandi interpretazioni teoretiche che, proprio quando sembrano aver raggiunto l'apice con le più imponenti costruzioni sistematiche, producono nuovi e inaspettati cominciamenti, dando vita a nuove teorie che fanno valere
61 istanze radicalmente diverse. Così – osserva Marx – se guardiamo allo scenario greco, con Platone e Aristotele «sembra che termini la storia oggettiva della filosofia in Grecia»[80], trovando la sua conclusione in quei sistemi grandiosi, capaci di rendere conto di ogni singolo aspetto della realtà. Rispetto a questi grandi sistemi onnicomprensivi, la filosofia successiva (in particolare lo stoicismo, lo scetticismo e l'epicureismo) sembra del tutto priva di valore, «senza alcuna connessione con le sue strepitose premesse»[81]. Di qui nasce la fuorviante opinione secondo cui Aristotele e Platone rappresentano il culmine del pensiero antico, come se «la filosofia greca, dopo aver raggiunto la più alta fioritura in Aristotele, appassisse»[82]. Eppure, osserva Marx, la filosofia post-sistematica degli stoici, degli scettici e soprattutto di Epicuro non è, contro le

note

[80] Ivi, p. 101.
[81] *Ibidem.*
[82] Ivi, p. 103.

apparenze, una «appendice fuori luogo»[83], ma al contrario segna il nascere di un diverso modo di concepire la filosofia. In particolare, si affaccia sullo scenario storico una nuova concezione che intende la filosofia non più come una disinteressata e oggettiva contemplazione della verità, bensì come una prassi, un qualcosa che deve essere vissuto dal soggetto pensante e che deve avere incidenza sulla realtà concreta. Questo nuovo volto della filosofia, certo presente in qualche misura anche negli stoici e negli scettici, emerge soprattutto in Epicuro: egli non si domanda metafisicamente che cosa sia il mondo, che cosa la natura, facendo valere quell'aspirazione a conoscere ogni realtà propria delle filosofie sistematiche di Platone e di Aristotele (e, in certa misura, anche di Democrito); si chiede, piuttosto, che cosa si debba fare per rendere l'uomo felice e pienamente realizzato. Così, se si volge lo sguardo al pensiero epicureo – nota Marx – si scopre che ogni suo interesse è antropocentrico, rivolto all'uomo, inteso come il vero oggetto della filosofia. Con Epicuro, la filosofia cambia natura, tramutandosi in prassi filosofica finalizzata al «vivere bene» del soggetto che la esercita: ecco dove risiede il cambio di paradigma introdotto dal pensiero post-sistematico di Epicuro; in rottura con tutta la tradizione precedente, da Talete ad Aristotele, egli inverte il tradizionale rapporto tra uomo e cosmo, tra teoria e pratica. Alla classica domanda «com'è fatta la realtà?» si sostituisce l'interrogativo epicureo che sta alla base del suo antropocentrismo filosofico: «come deve essere fatta la realtà e come la si deve conoscere per poter essere felici?». Questo significa – nota Marx – che la fine della filosofia sistematica di Platone e Aristotele «è simile al tramonto del sole, non ad una rana che s'è gonfiata e scoppia»[84]: il sole che sorge nel giorno seguente è

note

[83] Ivi, p. 101.
[84] Ivi, p. 103.

quello di una filosofia diversa, che, del tutto incurante dei grandi problemi metafisici, fa presa sulla realtà concreta e sulle esigenze reali del soggetto pensante. In questo modo, la filosofia torna finalmente «coi piedi per terra», abbandonando le regioni celesti in cui si era involata. Sembra che qui Marx stia svolgendo alcune considerazioni puramente accademiche, in veste di storico della filosofia; ed è egli stesso a volerlo fare credere, quando afferma: «sollevo questo punto unicamente per richiamare alla mente l'importanza storica di questi sistemi»[85]. In realtà, se volgiamo lo sguardo ai frammenti superstiti delle note della *Dissertazione*, scopriamo che Marx sviluppa quelle considerazioni anche in riferimento al panorama filosofico a lui contemporaneo: come dopo le grandi filosofie sistematiche di Platone e Aristotele sono nate le filosofie della concretezza di Epicuro, degli scettici e degli stoici, così, dopo
63 l'elaborazione del grande sistema di Hegel, fiorisce il movimento della Sinistra hegeliana, il cui cuore speculativo è la realtà nelle sue molteplici contraddizioni sociali. In questa prospettiva marxiana, l'evolvere della storia del pensiero viene dunque a essere scandito dall'alternarsi di momenti in cui si cerca di comprendere la realtà nel suo complesso e momenti in cui invece, rinunciando alla sistematicità onnicomprensiva, si tenta di elaborare una riflessione attenta alla concretezza del reale. Ecco allora che, in forza di queste considerazioni, Marx traccia un abbozzo di una particolarissima filosofia della storia in cui, dopo il fiorire dei grandi sistemi metafisici, la filosofia rinasce in pensatori pratici, attenti al concreto e alla prassi. Anche con Hegel, non meno che con Platone e Aristotele, sembrava che la filosofia fosse giunta al termine, e lo stesso Hegel aveva contribuito in tutti i modi possibili a contrabbandare quest'idea: ora Marx mette in luce come con la

note

[85] *Ibidem.*

Sinistra hegeliana, nelle cui fila egli a quel tempo milita con entusiasmo, la filosofia rinasca con un nuovo interesse critico, con un'attenzione per la concretezza della vita sociale incommensurabilmente più accentuata rispetto a quella riservatale dal pensiero sistematico. Dalla *contemplazione del mondo* hegeliana si passa così all'*agire nel mondo*: se Hegel era il «nuovo Aristotele», Marx diventa il «nuovo Epicuro»[86]. Emerge allora come la dissertazione, benché a tutta prima appaia uno scritto meramente filologico, sia in realtà un testo denso di problemi filosofici e di rimandi alla realtà contemporanea a Marx: in particolare, se guardiamo alla dissertazione marxiana da un'angolatura non filologica, scopriamo che Epicuro, Democrito e gli stoici sono altrettante «maschere teatrali» dietro alle quali si nascondono personaggi della filosofia contemporanea a Marx, il che è reso possibile dallo stesso impianto di filosofia della storia da lui costruito, che assume il pensiero moderno come riproposizione – seppur diversa e più articolata – di quello antico. Aristotele, che rappresenta la filosofia sistematica capace di spiegare ogni singolo aspetto della realtà, è l'*alter ego* di Hegel e del suo panlogismo. Dietro allo stoicismo, poi, non è difficile individuare la Destra hegeliana, colpevole di aver appiattito Hegel su posizioni conservatrici, credendo che il razionale avesse già del tutto permeato la realtà presente. Non diversamente dagli stoici, che credevano che la realtà esprimesse la razionalità universale del *Logos*, con la ben nota conseguenza secondo cui tutto ciò che gli uomini devono fare è adattarsi a un mondo che di per sé è già pienamente razionale, i pensatori della Destra legittimano l'esistente così com'è, portando alle estreme conseguenze il noto motto hegeliano secondo cui non biso-

note

[86] Ha indubbiamente ragione Costanzo Preve quando sostiene che «Marx si autointerpretò come epicureo moderno»: cfr. C. Preve, *Marx e gli antichi Greci*, cit., p. 27.

gna essere migliori della propria epoca, ma piuttosto bisogna essere la propria epoca nel modo migliore. Dal canto suo, Democrito rappresenta il positivismo, l'atteggiamento di chi crede che solo la scienza possa afferrare la verità e che il mondo sia una grande macchina in cui tutto avviene in maniera meccanica, senza spazio alcuno per la libertà e la contingenza. Infine, Epicuro – in cui Marx stesso si identifica – incarna la filosofia quale viene concepita dai «Giovani hegeliani», come critica della religione e come prassi attiva, una filosofia che pone al centro il soggetto pensante e non intende il mondo come un tutto già razionale, ma piuttosto come una realtà che deve essere razionalizzata criticamente. Proprio come l'atomismo di Epicuro era un atomismo della prassi, che riconosceva la libertà all'agire dell'uomo e concepiva l'atomo come «principio energetico»[87] (*energisches Prinzip*), così la filosofia critica di
65 Marx e dei giovani hegeliani è essenzialmente prassi filosofica, critica incondizionata dell'esistente e delle contraddizioni che lo infettano, destando l'impressione – dice Marx – che «lo spirito teoretico divenuto in sé libero si trasformi in *energia pratica* (*praktischen Energie*)»[88]. Quella che in Hegel era una «luce interiore»[89] (*innerliches Licht*) che chiariva l'essenza del mondo, con la filosofia critica diventa «*fiamma divoratrice* (*verzehrenden Flamme*), che si volge all'esterno»[90]. Come Epicuro, i «Giovani hegeliani» indirizzano la loro filosofia verso l'esterno, verso il mondo e le sue determinazioni, e non per conoscerlo in maniera disinteressata, bensì per razionalizzarlo. Questo passaggio è di nodale importanza: la filosofia critica dei «Giovani hegeliani» si rivolge al mondo esterno, procede dalla testa alla

note

[87] K. Marx, *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*, cit., p. 203.
[88] Ivi, p. 215.
[89] Ivi, p. 217.
[90] *Ibidem*.

realtà, pretende di rendere razionale il mondo; al contrario, la filosofia hegeliana, soprattutto negli esponenti della Destra, è una luce che illumina le cose e che si rivolge verso se stessa, ossia verso la speculazione filosofica in quanto tale. Scrive Marx:

«l'opera della prima è la *critica* (*Kritik*), ossia proprio il volgersi della filosofia verso l'esterno; l'opera della seconda è *il tentativo di filosofare* (*der Versuch zur philosophieren*), ossia il volgersi della filosofia verso se stessa. [...] La prima però, nella sua intima contraddizione, è consapevole del principio generale e del suo scopo. Nella seconda, l'assurdità, la *pazzia* (*Verrücktheit*), per così dire, appare come tale»[91].

La filosofia hegeliana – soprattutto quella della Destra – contempla il mondo così com'è, nella sua piena razionalità; la filosofia critica è invece convinta che il mondo, allo stato attuale, non sia ancora razionale e che si tratti pertanto di razionalizzarlo, di far sì che nelle sue pieghe trovino finalmente spazio i princìpi filosofici dell'uguaglianza e della libertà. I «Vecchi hegeliani» contemplano la realtà «a cose fatte», i «giovani hegeliani» vogliono trasformarla per renderla razionale. Per questi ultimi la filosofia deve permeare il mondo, modellarlo coi suoi principi razionali affinché esso stesso si razionalizzi:

«ne consegue che il *filosofizzarsi del mondo* (*Philosophisch-Werden der Welt*) è, insieme, il *fenomenizzarsi della filosofia* (*Weltlich-Werden der Philosophie*), che il suo attuarsi è, insieme, il suo perdersi, che ciò che essa combatte all'esterno è la sua stessa deficienza interna»[92].

note

[91] K. Marx, *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*, cit., p. 219.
[92] Ivi, p. 217.

La filosofia deve negarsi in quanto tale per volgersi verso l'esterno, abbandonando ogni torre d'avorio e scendendo a misurarsi col mondo. Ma in questo modo, essa «è perduta», cessa di esistere in maniera autonoma e indipendente, e diventa la struttura stessa di un mondo filosoficizzato. Quest'idea, espressa in maniera pienamente consapevole già nella dissertazione, ritorna nel 1844, nell'*Introduzione* a *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, in cui Marx sostiene apertamente la necessità, per la filosofia, di mondanizzarsi, ossia di negarsi come filosofia; non si può pensare di negare la filosofia senza realizzarla, precisa Marx, e al tempo stesso non si può pensare di realizzare la filosofia senza negarla. Ora, Marx deve sicuramente molto a Bauer – di cui negli anni della *Dissertazione* è amico intimo – per quel che concerne la sua esaltazione di Epicuro come eroe dell'autocoscienza
67 umana: ma vi sono elementi della lettura marxiana che non rimandano a Bauer, ma lasciano intravedere una strada autonoma; se Bauer aveva insistito soprattutto sull'esaltazione dell'autocoscienza in quanto tale, sostenendo che essa – con Epicuro – si conosce come assoluta e libera, Marx porta l'attenzione *anche*, *ma non solo* su questo aspetto: egli mette pure in luce come la filosofia post-sistematica tenda a concretizzarsi nel mondo, a trasformarlo e a modellarlo sulla base dei propri princìpi; il mondo viene filosoficizzato, la filosofia vi trova cittadinanza. E così la prassi filosofica di Epicuro, la sua critica delle essenze immutabili del mondo individuate da Platone e riproposte da Aristotele in forma diversa, si reincarna nella critica filosofica marxiana, che è sì, a quel tempo, una filosofia dell'autocoscienza, ma – e qui sta la differenza rispetto a Bauer – già si volge verso un mondo che chiede di essere trasformato. Poco conta che, a distanza di pochi anni, Marx abbandonerà questa prospettiva, secondo cui occorre che le idee fuoriescano dalla testa dei filosofi e si concretizzino nel mondo: infatti, le idee – dirà

Marx – sono sempre il prodotto della vita, del mondo, dei rapporti sociali che intratteniamo in essi, con la conseguenza del tutto coerente per cui occorre cambiare il mondo perché cambino anche le idee, e non viceversa. Quello che conta veramente – e che è stato colto in maniera efficace da Emmanuel Renault – è che, con la dissertazione del 1841, e dunque col confronto con il materialismo epicureo, ci troviamo dinanzi al «concetto di critica proprio di Marx. Si tratta di un risultato definitivo. Non ci resta che seguire le tappe ulteriori della sua elaborazione. Il suo compimento presupporrà certo la messa in opera di diversi modelli di critica: hegeliani, kantiani, persino scettici. Ma questi modelli saranno sempre integrati nel quadro di questa identificazione della storicità del pensare con la sua crisi, e della necessità per il pensiero di farsi critica al fine di adattarsi alle contraddizioni alle quali è sottomesso»[93]. Per questa via viene confutata la convinzione che la dissertazione del '41 sia soltanto un esercizio accademico e che il confronto con Epicuro non abbia avuto alcuna incidenza sulla formazione del pensiero marxiano. A questo proposito, è molto significativo che Ernst Bloch scorga nella preferenza accordata da Marx alla filosofia pratica di Epicuro rispetto a quella teoretica di Aristotele, all'atomismo attivo ed «energetico» rispetto a quello passivo e necessitante di Democrito, «la prima e l'undicesima tesi su Feuerbach *in statu nascendi*»[94]; come se Marx stesse già optando, sulla scia di Epicuro, per una filosofia saldamente materialistica e, insieme, attiva, dialettica e critica, iniziando a scorgere all'orizzonte il compito che deve realizzare un vero filosofo: trasformare il mondo tramite la «prassi rove-

note

[93] E. Renault, *Marx et l'idée de critique*, 1995; tr. it. *Marx e l'idea di critica*, Manifestolibri, Roma 1999, p. 41.

[94] E. Bloch, *Epicuro e Karl Marx ovvero un fattore soggettivo nella caduta degli atomi*, cit., p. 192.

sciante» (*umwälzende Praxis*). Se ci poniamo sulla scorta di Bloch, tramite questa interpretazione del *clinamen*, Marx abbandonerebbe la Grecia di Epicuro e si volgerebbe all'interpretazione del presente dell'area tedesca, cominciando a maturare una concezione della filosofia che sembra già preludere, in qualche misura, all'idea della prassi trasformatrice; come scrive Bloch a proposito della dissertazione del '41:

«ecco che risuona, ed è impossibile far orecchie da mercante, qualcosa di completamente diverso, qualcosa che appartiene del pari al Marx giovane eppure *già pienamente marxiano*»[95].

In particolare, nel confronto marxiano con Epicuro, compare l'elemento dell'azione volta a filosoficizzare il
69 mondo, l'idea che il soggetto debba operare attivamente per piegare la realtà al concetto. Questa convinzione, qui presentata in forma embrionale, verrà esplicitata nella prima delle undici *Tesi su Feuerbach*, in cui viene posto l'accento sul fatto che il materialismo è sempre stato macchiato da un grave limite, ossia dall'aver inteso l'intuizione «sotto forma dell'oggetto», e non come attività umana sensibile, come prassi. In forza di questa constatazione, Bloch sostiene che «è già il "principio energetico", quello che porta alla deviazione e non solo all'inclinazione, ad avere nel proprio zaino la forza d'urto di questa tesi [*la undicesima tesi su Feuerbach*], quella secondo cui il corso del mondo è da mutare»[96].
Questa lettura, che a tutta prima sembrerebbe fuorviante e non esente da forzature del testo marxiano, trova un preciso riscontro in alcune riflessioni della *Dissertazione*, in particolare in quelle in cui Marx paragona le vicende della

note

[95] *Ibidem*. Corsivo mio.
[96] *Ibidem*.

filosofia a lui contemporanea alle vicende politiche dell'antica Atene: quando Temistocle prese atto delle minacce gravanti sulla città di Atene, indusse gli abitanti ad abbandonare la città e a fondare una nuova Atene sul mare, ossia su un elemento diverso rispetto alla terra su cui sorgeva prima. In maniera simile, come Temistocle, Marx avverte ora i pericoli che corre la filosofia se la si continua a intendere alla maniera hegeliana come contemplazione oggettiva e distaccata, e per questo motivo propone di abbandonarla per rifondarla su un nuovo elemento: la critica, la prassi filosofica che cambia il mondo. La filosofia trasformatasi in Hegel nel mondo teorico deve ora volgersi al mondo reale esistente e contro la filosofia, proprio come accadde con Epicuro, che elaborò una non-filosofia, una prassi filosofica in rottura coi sistemi di Platone e di Aristotele. In questo senso, potremmo davvero sostenere che nell'autointerpretazione fornita da Marx, Hegel sta ad Aristotele come egli stesso sta a Epicuro. Sulla scia di queste considerazioni, Karl Löwith ha acutamente segnalato che già nella *Dissertazione* «il mondo ridotto a filosofia in Hegel pretende [...] una riduzione altrettanto completa della filosofia a mondo in Marx»[97]. Lo stesso Löwith ha insistito, più di ogni altro, sull'importanza di questo precoce riconoscimento marxiano della necessità per la filosofia di «farsi mondo»: già nel 1841, a suo dire, in Marx «la filosofia in quanto tale si supera, entra nella prassi della non-filosofia presente»[98]. Dal canto suo, Auguste Cornu ha scorto nella tesi marxiana dell'alternarsi di momenti teorici e momenti pratici nella storia della filosofia (momenti in cui la filosofia si

note

[97] K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, 1941; tr. it. *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino 1981, a cura di G. Colli, p. 151.

[98] Ivi, pp. 150-151.

isola come totalità autosufficiente e momenti in cui essa fa irruzione nel mondo in forme pratiche limitate) la presenza di un nuovo elemento – il mondo – che non si può ridurre a spirito: già a questo punto – sostiene Cornu – entrerebbe in crisi il rapporto con Hegel e comincerebbe ad affiorare il nuovo indirizzo di pensiero inaugurato da Marx, destinato a sfociare nel materialismo storico[99]. Ben diversa è la prospettiva di Mario Rossi, che ritiene fuorviante «sforzare questo documento [*la dissertazione del '41*] per potervi leggere una tendenza di Marx alla concretezza storica»[100]: ma poi Rossi non giustifica in alcun luogo perché mai, stando così le cose, Marx parli esplicitamente di una filosofia che deve farsi mondo. Più pertinente e fondata è sicuramente l'analisi di Mario Cingoli, il quale tende a leggere la dissertazione come hegeliana in ogni sua articolazione, spingendosi a sostenere che «è,
71 hegelianamente, la dialettica tra due forme dello spirito, lo spirito assoluto e lo spirito soggettivo»[101] e che, in una simile prospettiva, «la realtà è allora lo sviluppo dello spirito, che non ha fuori di sé qualcosa che gli si opponga»[102]: ciò di cui tuttavia non rende conto la posizione di Cingoli è il momento della critica del reale su cui insiste Marx, momento che non può certo essere ricondotto a Hegel, ma che deve piuttosto essere messo in relazione con la Sinistra. In definitiva, potremmo sostenere che nella *Dissertazione* Marx è ancora per molti versi hegeliano – soprattutto nella terminologia e nella diffidenza verso il materialismo –, ma per molti aspetti (primo tra tutti il riconoscimento della necessità di trasformare il mondo) egli è già decisamente oltre Hegel.

note

[99] A. Cornu, *Marx ed Engels dal liberalismo al comunismo*, cit., p. 209.
[100] M. Rossi, *Da Hegel a Marx*, Feltrinelli, Milano 1976², 6 voll., III, p. 188.
[101] M. Cingoli, *Il primo Marx*, Unicopli, Milano 2001, p. 103.
[102] *Ibidem*.

4. Marx, Epicuro e la critica della religione

C'è un punto che, nel 1841, determina più di ogni altro la preferenza di Marx per Epicuro su Democrito: la critica radicale della religione. È questo aspetto che permette di cogliere come, al di là delle apparenze, la dissertazione dottorale non fosse affatto un testo meramente accademico, ma racchiudesse in sé le riflessioni critiche che Marx andava maturando insieme con gli altri «Giovani hegeliani». Che non fosse affatto un testo soltanto accademico, era già emerso, d'altra parte, nella scelta di due materialisti come Epicuro e Democrito – invisi a Hegel – come autori di riferimento: ed è confermato dalla lettura che Marx fornisce di Epicuro come eroe *ante litteram* della Sinistra hegeliana. In questo senso, potremmo dire che Epicuro viene inteso da Marx come l'esempio paradigmatico di cosa deve fare il vero filosofo: criticare la religione, far presa sulla realtà concreta e riconoscere l'uomo come entità suprema. In realtà, nella dissertazione il problema della religione non è così presente, ed è quasi del tutto offuscato dalla disamina della filosofia della natura: eppure, qua e là, Marx lascia intravedere il proprio entusiasmo per la posizione epicurea, che ha sottoposto a critica ogni religione tradizionale per fondarne una in cui, paradossalmente, il vero protagonista è l'uomo stesso: gli dèi di Epicuro non sono altro che uomini perfetti, che hanno raggiunto l'obiettivo dell'atarassia. In questo modo, Epicuro sembra aver precorso una convinzione che, in quegli anni, era largamente condivisa da tutti i Giovani hegeliani, e alla quale Marx stesso non rinuncerà mai: l'essenza suprema, per l'uomo, è l'uomo stesso. Rinveniamo questa convinzione, seppur diversamente declinata, in tutti i Giovani hegeliani, da Feuerbach a Ruge, da Bauer a Strauss.

Il valore antireligioso della filosofia epicurea è chiaramente rivendicato a partire dalla prefazione alla *Dissertazione*:

«la filosofia, finché una goccia di sangue pulserà nel suo cuore assolutamente libero, dominatore del mondo, griderà sempre ai suoi avversari, insieme a Epicuro: "empio non è chi rinnega gli dèi del volgo, ma chi le opinioni del volgo applica agli dèi". La filosofia non fa mistero di ciò. La dichiarazione di Prometeo – "detto francamente, io odio tutti gli dèi" – è la sua propria dichiarazione, la sua propria sentenza contro tutti gli dèi celesti e terreni *che non riconoscono come divinità suprema l'autocoscienza umana* (*die das menschliche Selbstbewußtsein nicht als die oberste Gottheit anerkennen*)»[103].

Proprio perché ha innalzato l'assolutezza e la libertà dell'«autocoscienza» a princìpi supremi della sua filosofia, Epicuro ha lottato con tutte le sue forze contro tutto ciò che ostacolava quei princìpi, compresi gli dèi.
73 Addirittura, in un celebre passaggio di una sua epistola, egli aveva messo in guardia i suoi discepoli dall'intendere gli dèi come cause dei fenomeni celesti:

«non ci sfiori l'idea di adottare in alcun caso la natura divina come spiegazione di questi fenomeni: essa deve mantenersi priva di occupazioni e in una completa beatitudine»[104].

In questo modo, nella prospettiva di Marx, «Epicuro è *il più grande illuminista greco*»[105] (*der größte griechische Aufklärer*), colui che ha allontanato dagli uomini ogni superstizione facendo splendere su ogni realtà la luce della ragione. Ciò emerge benissimo – nota Marx – non solo

note

[103] K. Marx, *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*, cit., pp. 97-99.
[104] Epicuro, *Lettera a Pitocle*, cit., p. 139.
[105] K. Marx, *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*, cit., p. 201.

nella concezione epicurea degli dèi, ma anche nella teoria dei corpi celesti, nella misura in cui l'illuminista greco aveva insegnato che, di fronte alle meteore e agli altri fenomeni che si verificano nel cielo «ogni spiegazione è sufficiente»[106], purchè sia in accordo con la ragione e aderente alla realtà, e «soltanto il mito dev'essere rimosso»[107]. È particolarmente interessante l'alleanza che Marx scorge, nella *Dissertazione*, tra Epicuro e Prometeo. Quest'ultimo, significativamente qualificato come «il più grande santo e martire del calendario filosofico»[108] (*der vornehmste Heilige und Märtyrer im philosophiscen Kalender*), rappresenta sul piano mitologico la concreta e autentica realizzazione del pensiero di Epicuro, la sua lotta contro tutto ciò che si pretende divino e superiore all'umano. Col furto del fuoco agli dèi, Prometeo simboleggia l'«autocoscienza» umana – come la chiama ancora hegelianamente (e bauerianamente) Marx – che si ribella e che si autopone come entità suprema, facendo valere l'antropocentrismo assoluto. Nella sua valenza fortemente antispiritualistica, il materialismo – sembra suggerire Marx – non può sfociare che nella critica radicale della religione e nel riconoscimento dell'uomo come essenza suprema: certo, Epicuro, figlio del suo tempo, non aveva potuto sviluppare fino in fondo l'ateismo, e così aveva preferito fantasticare degli dèi costituiti da atomi e vuoto – in pieno accordo coi princìpi della dottrina atomistica –, del tutto materiali e residenti in precisi luoghi fisici. Ma nel discorso teologico di Epicuro, di fatto, era già azzerato ogni sentimento religioso, ogni timore del divino: come nota Marx stesso, tra le righe, il divino, secondo Epicuro, non ha alcuna influenza sull'umano, a tal punto che non ha senso pregare gli dèi né tanto meno temere che

note

[106] Ivi, p. 191.
[107] *Ibidem*.
[108] Ivi, p. 99.

essi possano punirci. Farli risiedere «fuori dal mondo» equivale a riconoscerli incapaci di agire in esso.
Anche nel caso della trattazione marxiana della religione secondo la teoria epicurea, si potrebbe essere indotti a pensare che essa risponda a esigenze puramente accademiche, e che sia priva di valore filosofico e di connessioni con la maturazione del pensiero marxiano: niente di più sbagliato. Tuffandosi nello studio della polemica antireligiosa condotta da Epicuro, Marx si misura, nei lavori preparatori alla dissertazione, con quella tradizione religiosa che trova in Plutarco e Cicerone (non a caso nemici giurati di Epicuro) i suoi campioni: di qui Marx prende le mosse per condurre egli stesso una sorta di battaglia metastorica contro questa corrente religiosa, quasi come se volesse riscattare Epicuro, nella cui foga antireligiosa egli si identifica pienamente; dopo aver deriso Plutarco e
75 la gretta superstizione di cui si sostanzia il suo pensiero, Marx sottopone a critica il pensiero religioso a lui più vicino, in particolare quello di Schelling, misurandosi direttamente con le tradizionali prove dell'esistenza di Dio elaborate dalla filosofia. Il che, tra l'altro, smentisce le accuse di quanti hanno sbrigativamente sostenuto che in Marx manca del tutto il problema dell'esistenza di Dio, che egli avrebbe liquidato sostenendo che la religione è l'«oppio del popolo». Lo studio del pensiero epicureo si traduce in *critica epicurea* della religione e dei suoi difensori contemporanei. Tutte le prove che sono state elaborate per dimostrare l'esistenza di Dio, afferma Marx, «non sono che *vuote tautologie*»[109] prive di valore, che meritano di essere combattute razionalmente. In particolare, l'attenzione di Marx si sofferma sulla prova ontologica, che, come è noto, Hegel aveva riabilitato dalla confutazione che ne era stata fatta da Kant. Forse inaspettatamente,

note

[109] Ivi, p. 225.

Marx parteggia per la soluzione hegeliana, e riconosce che la critica kantiana non regge: naturalmente, il riconoscimento marxiano della validità della prova ontologica non si traduce nell'ammissione dell'esistenza di un Dio, in quanto – nota Marx – tale prova non dimostra nient'altro se non che ciò che io mi rappresento realmente è per me una rappresentazione reale, che esiste veramente, come è attestato dal fatto che per i Greci, che credevano negli dèi olimpici, essi esistessero veramente. La conseguenza che Marx ne trae è che storicamente tutti gli dèi nei quali gli uomini hanno creduto sono esistiti realmente nella rappresentazione della realtà di quegli uomini, che vivevano concretamente come se le divinità che si erano immaginati fossero realmente esistenti. In questo senso, la confutazione kantiana della prova ontologica gira a vuoto: se per me – dice Marx – i cento talleri immaginari esistono realmente, allora essi per me hanno effettivamente un valore reale, e potrò, ad esempio, contrarre realmente dei debiti su quel dato immaginario: proprio come è accaduto con gli dèi, «*su cui tutta l'umanità ha fatto dei debiti*»[110]. In questo senso la critica kantiana, col suo argomento dei cento talleri, è priva di ogni valore, e finisce semmai per «rafforzare la prova ontologica»[111]. Di qui scaturisce la convinzione marxiana secondo cui, in definitiva, tutte «le prove dell'esistenza di Dio non sono altro che prove dell'esistenza *dell'autocoscienza essenziale dell'uomo* (*wesentlichen menschlichen Selbstbewußtseins*)»[112].

Una conclusione decisamente feuerbachiana (anche se formulata in un linguaggio ancora fortemente hegeliano), che viene subito dopo rafforzata da un'affermazione altrettanto risoluta: «tutte le prove dell'esistenza di Dio sono prove della sua *non-esistenza*, *confutazioni* di tutte le

note

[110] *Ibidem.*
[111] *Ibidem.*
[112] *Ibidem.*

rappresentazioni di un Dio»[113]. In perfetto stile feuerbachiano, oltre che epicureo, Marx riconosce nell'uomo, nell'autocoscienza umana, l'essenza suprema.

In questa fase della sua attività, che si protrae non oltre il 1843, Marx è ancora convinto – sulla scia degli altri «Giovani hegeliani» – che il più grande nemico da combattere sia la religione, intesa come l'elemento di disturbo che impedisce allo Stato di essere un'entità pienamente razionale. È soprattutto contro la religione che deve allora appuntarsi la critica, come aveva già capito molto bene Epicuro: è evidente, in questa posizione marxiana, l'influenza di Feuerbach e della sua critica religiosa, che con l'*Essenza del Cristianesimo* (1841) fissa con impareggiabile precisione le coordinate lungo le quali muoversi per smascherare la teologia, ricondotta all'antropologia. La critica alla religione di Feuerbach costituisce, per i
77 «Giovani hegeliani», il grande punto di riferimento da cui trarre ispirazione. È Feuerbach a sostenere con coraggio teoretico che «l'essere divino non è altro che l'essere dell'uomo liberato dai limiti dell'individuo, cioè dai limiti della corporeità e della realtà, e oggettivato, ossia contemplato e adorato come un altro essere da lui distinto»[114], con la fondamentale conseguenza per cui «tutte le qualificazioni dell'essere *divino* sono [...] qualificazioni dell'essere *umano*»[115]. In quest'ottica, Dio non è altro che l'essenza oggettivata dell'uomo, e la religione viene ad essere congedata come l'oggettivazione dei bisogni e delle aspirazioni dell'uomo, la loro proiezione in un ente indebitamente considerato indipendente dall'uomo. La critica feuerbachiana sfocia nella constatazione secondo cui nella religione è l'uomo a fare Dio a propria immagine e somi-

note

[113] Ivi, p. 227.

[114] L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, 1841; tr. it. *L'essenza del Cristianesimo*, Laterza, Roma-Bari 1960, p. 39.

[115] *Ibidem*.

glianza, e non viceversa. Ciò vuol dire – osserva Feuerbach – che quando a Dio si attribuiscono la conoscenza o l'amore infinito, in realtà si intende esprimere l'infinità delle possibilità conoscitive e dell'amore propri dell'uomo. Occorre tuttavia notare che la concezione feuerbachiana, con la sua critica demolitrice, riconosce anche un valore storico alla religione: nella misura in cui in Dio e nei suoi attributi l'uomo può contemplare, in forma oggettivata, i propri bisogni e i propri desideri, la religione viene ad essere – nota Feuerbach – la prima, ma indiretta coscienza che l'uomo ha di sé. In questo senso, la religione rappresenta l'infanzia dell'umanità, ossia la prima forma di autocoscienza indiretta del genere umano: una forma che tuttavia, ora che l'umanità è divenuta adulta, deve – secondo Feuerbach – cedere il passo alla superiore figura del pensiero, che non ha più bisogno di Dio come specchio in cui contemplare gli attributi umani. Di qui, ancora una volta, l'esigenza, pervicacemente portata avanti dalla Sinistra hegeliana, di congedarsi dalla religione per muoversi entro i confini della sola filosofia.

Il giovane Marx, dicevamo, aderisce con entusiasmo a questa concezione, e ancora nel 1843, nel suo scritto *Sulla questione ebraica*, definirà la religione in termini rigorosamente feuerbachiani, qualificandola come «via indiretta»[116] (*Umweg*) tramite la quale l'uomo riconosce se stesso, con una definizione che riecheggia fin troppo evidentemente quella feuerbachiana della religione come «prima, ma indiretta autocoscienza dell'uomo»[117]. Non stupisce, in quest'ottica, che Marx resterà sempre legato alla critica feuerbachiana della religione, utilizzandola non di rado in maniera analogica, per fare luce sui processi della produzione: ancora nel *Capitale*, quando tratterà

note

[116] K. Marx, *Zur Judenfrage*, 1844; tr. it. *Sulla questione ebraica*, Bompiani, Milano 2007, a cura di D. Fusaro, p. 107.

[117] L. Feuerbach, *L'essenza del Cristianesimo*, cit., p. 38.

del «carattere feticcio della merce», si avvarrà dell'immagine di feuerbachiana memoria – tratta dalla «regione nebulosa del mondo religioso»[118] – del feticismo, del Dio inventato dall'uomo e poi adorato come essere autonomo. Se è vero che Marx non negherà mai il debito contratto con Feuerbach, è anche vero che, ben presto, al più tardi nel 1843, abbandonerà la critica della religione della Sinistra hegeliana, mostrandone le intime contraddizioni: è a questo punto che Epicuro – il filosofo antico che più di ogni altro si oppose alla religione – uscirà di scena come modello di critica religiosa e verrà sempre più indicato (soprattutto nella *Sacra famiglia*) come fondatore del materialismo, nel quale Marx – dal 1844 in poi – si identifica pienamente. Cerchiamo di fare luce su questo passaggio cruciale nella genesi del pensiero marxiano.

In accordo con la tradizione illuministica che aveva
79 denunciato la congiuntura trono-altare, svelando la vera natura della religione come *instrumentum regni*, Feuerbach e gli altri «Giovani hegeliani» credono fermamente che il più grande ostacolo all'emancipazione politica sia la religione stessa, anche in virtù del fatto che essa, ammaestrando l'uomo a ubbidire supinamente a un padrone celeste, prepara le condizioni ideali affinché l'uomo si abitui a ubbidire anche a padroni terreni. In questo senso, per i «Giovani hegeliani» – e non solo per Marx – Epicuro è un modello da cui trarre ispirazione: egli ha insegnato che gli dèi, se anche esistono, non sono padroni dell'uomo; questi è assolutamente autonomo e indipendente. La prima critica, quella decisiva per liberare l'uomo da ogni forma di soggezione, viene dunque a essere la critica della religione: in forza di questa convinzione, comune a tutti i «Giovani hegeliani», tanto Bruno

note

[118] K. Marx, *Das Kapital*, I, 1867; tr. it. *Il capitale*, Editori Riuniti, Roma 1972, a cura di D. Cantimori, p. 86.

Bauer quanto Feuerbach erano addivenuti alla conclusione che la *conditio sine qua non* dell'emancipazione politica è l'eliminazione della religione. Per i due autori, infatti, solo quando cesserà di essere schiavo di Dio, l'uomo potrà anche cessare di essere schiavo di padroni materiali.
Lo stesso Marx, nella *Dissertazione* e in alcuni articoli della «Rheinische Zeitung», si era mosso in questa prospettiva. Ma dal 1843, con il saggio *Sulla questione ebraica* e con l'*Introduzione* a *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, cambia rotta, scoprendo nello Stato e nella sfera materiale il regno delle contraddizioni, rispetto al quale il momento religioso è secondario e derivato. In questo senso, Marx opera un vero e proprio capovolgimento della posizione dei «Giovani hegeliani»: se per costoro era la religione a generare un mondo contraddittorio, popolato da servi e da padroni, per Marx, ora, è il mondo reale distorto e colmo di contraddizioni a produrre la religione, che della miseria di quel mondo a testa in giù è espressione. Non la questione religiosa, bensì quella sociale, inscindibilmente connessa al mondo reale, diventa il cuore dell'analisi marxiana: chi sottopone a critica la religione, critica le conseguenze, non la causa della miseria reale. È un superamento delle posizioni non solo dei «Giovani hegeliani», ma anche di quelle epicuree: anche Epicuro, infatti, era convinto che fosse sufficiente criticare la religione tradizionale e le sue manifestazioni più assurde (i sacrifici, la divinazione, e così via) per affrancare l'uomo da ogni preoccupazione e da ogni affanno, e dunque per renderlo pienamente libero. Marx, ora, ha compreso che se anche si rimuove la religione, le contraddizioni, ben lungi dallo sparire, sopravvivono tutte: il che avvalora la sua convinzione che la religione non ne sia la causa ma, piuttosto, il prodotto. In un celebre passaggio dello scritto *Sulla questione ebraica*, Marx segnala opportunamente il suo distacco dalle posizioni della Sinistra hegeliana (e di Epicuro) in materia di religione:

«ormai per noi la religione non rappresenta più il *fondamento* (*Grund*), ma soltanto più il *fenomeno* (*Phänomen*) della limitatezza mondana»[119].

Per comprendere questo mutamento di paradigma nel pensiero marxiano, occorre soffermare l'attenzione sulle prime pagine dell'*Introduzione* a *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, nella quale Marx conduce un'analisi genealogica del fenomeno religioso, muovendo dall'acquisizione feuerbachiana secondo cui Dio è una creazione dell'uomo, ma giungendo a conclusioni ben più radicali e, per molti versi, opposte: «questo Stato, questa società producono la religione, una *coscienza capovolta del mondo*, poiché essi sono un *mondo capovolto*»[120]. È nel «mondo capovolto» (*verkehrte Welt*) – tema che ritornerà ossessivamente in tutti gli scritti marxiani successivi – che deve
81 essere ravvisata l'origine della religione: le storture reali non scaturiscono dalla religione, ma anzi la producono. In particolare, per sopravvivere in un mondo permeato da contraddizioni sociali e da ingiustizie d'ogni sorta, gli uomini hanno fantasticato un mondo celeste perfetto e giusto, rispetto al quale il mondo capovolto in cui vivono è, per così dire, un'anticamera, una situazione provvisoria; inteso come un momento di transizione verso la felicità eterna, il mondo terreno, questa «valle di lacrime», viene a essere più sopportabile. La religione – dice Marx – ha dunque un'origine storica, è un'invenzione dell'uomo, come ha giustamente sostenuto Feuerbach: ma questi non ha compreso che essa non genera le contraddizioni mondane, ma al contrario scaturisce da quelle. È perché *questo* mondo è contraddittorio, ingiusto e gravido di storture di

note

[119] K. Marx, *Sulla questione ebraica*, cit., p. 103.

[120] K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, 1844; tr. it. *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, Editori Riuniti, Roma 1996[6], a cura di R. Panzieri, pp. 49-50.

ogni sorta che l'uomo si è inventato un mondo migliore dopo la morte, sperando nel quale ha trovato le forze per sopravvivere e per dare un senso a una vita terrena che, altrimenti, sarebbe rimasta del tutto indegna di essere vissuta. A partire da scritti successivi, come i *Grundrisse* e il *Capitale*, Marx maturerà, inoltre, la convinzione secondo cui, se prospera la religione, ciò accade anche in forza del fatto che viviamo in un mondo religiosamente strutturato, con le sue gerarchie (operai, borghesi, capitalisti), il suo dio (il capitale) e il suo credo (le leggi dell'economia e del mercato). Marx non si limita a riconoscere che la religione è «l'oppio del popolo» (*das Opium des Volkes*), ossia una droga con cui l'uomo riesce a sopportare la vita sulla terra: sostiene anche che la religione è già una «*protesta* contro la miseria reale»[121] (*Protestation gegen das wirkliche Elend*), nella misura in cui al mondo terreno e ai suoi difetti contrappone quello celeste, perfetto ed eterno. In questa contrapposizione è già presente un rifiuto del mondo terreno e delle sue storture. Il problema – nota Marx – è che quella religiosa è e resta una protesta debole e del tutto insufficiente, poiché si limita ad agire nell'ambito delle idee, senza tradursi – salvo rare eccezioni, come la rivolta di Thomas Müntzer – in prassi. Si tratta di una protesta che resta debole anche in forza del fatto che, se è vero che critica il mondo terreno, contrapponendogli quello celeste, è anche vero che non di rado giustifica e legittima quello stesso mondo che critica: proprio perché esso è soltanto un mondo di passaggio in vista del regno dei cieli, non ha senso adoperarsi per cambiare lo stato di cose; conviene piuttosto aspettare tranquillamente l'accesso al mondo ultraterreno. Ciò significa che, nella religione, il momento di protesta contro il mondo reale s'intreccia ambiguamente con quello di consolazione e di

note

[121] *Ibidem.*

legittimazione. In questo senso, nella misura in cui fa di questo mondo un «passaggio» rispetto al presunto «vero» mondo, la religione esercita una funzione anestetizzante, paralizzando ogni impeto a capovolgere lo stato di cose, in una sorta di accettazione passiva delle ingiustizie dilaganti: l'idea che il vero mondo debba ancora venire costituisce il più potente invito ad accettare con rassegnazione le storture dell'aldiqua. Per questo motivo, la religione è «l'*oppio* del popolo»[122], ciò che ne paralizza ogni impeto rivoluzionario. Lottare contro la religione, come fanno Bauer e soci, significa lottare solo mediatamente contro quel mondo del quale essa è «l'*aroma* spirituale»[123] (*geistiges Aroma*): significa strappare dalla catena a cui siamo legati i fiori immaginari che la rendono meno spiacevole, senza tuttavia rimuovere la catena stessa. Infatti, una volta che la critica della religione di Epicuro e della
83 Sinistra hegeliana sia giunta a compimento, l'asservimento dell'uomo, lo sfruttamento, le ingiustizie mondane restano tutti come erano prima, con la sola differenza che ora non appaiono più come ingiustizie e contraddizioni religiose: gettati via i fiori dalla catena, la catena non scompare, semplicemente resta una catena spoglia. Nella prospettiva di Marx non si tratterà, dunque, di eliminare la religione nella speranza – ineluttabilmente destinata a vanificarsi – che la realtà si faccia razionale: si tratterà piuttosto di spezzare la catena reale, di «*rovesciare tutti i rapporti* nei quali l'uomo è un essere degradato, assoggettato, abbandonato, spregevole»[124], trasformando lo stato di cose e, di conseguenza, rendendo inutile la religione: un mondo giusto non avrebbe più bisogno di consolazioni e di legittimazioni ultraterrene, racchiuderebbe in se

note

[122] *Ibidem.*
[123] *Ibidem.*
[124] Ivi, p. 60.

stesso il senso ultimo dell'esistenza umana (un'idea, questa, che si accorda perfettamente con il pensiero di Epicuro). In altri termini, una volta eliminata l'oppressione sul piano reale, crollerà anche la religione, nella misura in cui l'uomo non avrà più bisogno di «drogarsi» per far fronte a una situazione materiale invivibile. Eliminate la religione, e spariranno tutte le contraddizioni, dicevano Epicuro e gli esponenti della Sinistra hegeliana (compreso il giovane Marx): eliminate tutte le contraddizioni, e sparirà ogni forma di religione, sostiene ora Marx. A questo proposito, egli scrive significativamente:

«non crediamo che essi [*gli uomini*] debbano superare la loro *limitatezza religiosa* (*religiöse Beschränktheit*), per poter superare i loro *limiti mondani* (*weltlichen Schranken*). Asseriamo che essi supereranno la loro limitatezza religiosa non appena avranno superato i loro limiti mondani. Noi non tramutiamo le questioni mondane in questioni teologiche. Tramutiamo le questioni teologiche in questioni mondane. Dopo che per molto tempo la storia è stata risolta in superstizione, noi risolviamo in storia la superstizione»[125].

In quest'ottica, come Marx stesso notava nell'*Introduzione* del '44, si passava dalla «critica del cielo»[126] (*Kritik des Himmels*) alla «critica della terra»[127] (*Kritik der Erde*): e su questo Epicuro, come del resto gli stessi pensatori della Sinistra hegeliana, non avevano più niente da dire; motivo per cui essi arretrano, cedono il passo a nuovi eroi. Il posto di Epicuro, nello scenario mitico-filosofico, è preso da Spartaco, il quale simboleggia l'umanità che si riscat-

note

[125] K. Marx, *Sulla questione ebraica*, cit., p. 103.
[126] K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, cit., p. 51.
[127] *Ibidem*.

ta e si libera dalle catene a cui è legata e testimonia il passaggio dalla lotta contro i cieli della religione alla lotta contro la terra delle ingiustizie sociali, con cui Marx era entrato in contatto già nel 1842. Ciò che resta più che mai vivo, in lui, della lezione antireligiosa di Epicuro è il valore assoluto dell'uomo su cui si fonda ogni critica autentica della religione: «la critica della religione finisce con la dottrina per cui *l'uomo è per l'uomo l'essenza suprema*»[128]; dottrina che, per l'appunto, trova le sue premesse nel pensiero di Epicuro e nella sua concezione che riconosce «come *divinità suprema* (*oberste Gottheit*) l'autocoscienza umana»[129]. La grandezza di Epicuro, ai tempi della *Dissertazione* riconosciuta nella sua vocazione antireligiosa, verrà sempre più identificata nella sua istanza materialistica e anti-idealistica, man mano che Marx si allontanerà dalla propria iniziale diffidenza verso il materialismo.

85 In questo mutamento di paradigma, Epicuro, lungi dall'essere abbandonato, assume un nuovo ruolo.

note

[128] «Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der *Mensch das höchste Wesen für den Menschen* sei»: ivi, p. 60.

[129] K. Marx, *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*, cit., p. 99.

5. Dal materialismo atomistico al comunismo: la *Sacra famiglia*

È stato scritto che «in nessun'altra opera, e tanto più nel *Capitale*, Marx non ritornerà a scrivere sui temi specifici della dissertazione»[130], poiché già dal 1842 imboccherà una strada che lo condurrà verso ben altri problemi e interessi. Che Marx abbandoni l'ambito di indagine dell'atomismo greco è innegabile, ed è del resto provato dal fatto che egli non abbia mai mantenuto l'impegno, preso nella dissertazione, di scrivere una storia complessiva delle filosofie dell'Età ellenistica. Ma il fatto che Marx approdi a indagini di altro tipo, non significa affatto che egli abbandoni definitivamente l'atomismo, come se fosse un capitolo chiuso appartenente al passato. Al contrario, Marx manterrà per tutto il corso della sua vita una qualche relazione col pensiero atomista, in particolare con Epicuro, un po' come se si trattasse di un compagno di strada: ancora nel *Capitale*, e dunque nella sua maturità, Marx ricorrerà a Epicuro e ai suoi atomi per rendere conto, metaforicamente, della società moderna; ancora nel terzo libro del *Capitale*, egli ricorre all'esempio degli «intermondi» epicurei per rendere conto del fenomeno dell'usura[131]: il che già segnala quanto l'immaginario marxiano resti legato alla filosofia epicurea.

Tuttavia, è soprattutto nella *Sacra famiglia* (scritta nel 1844) e nell'*Ideologia tedesca* (del 1846) che Marx ritorna a interrogarsi sul valore della filosofia di Democrito e di Epicuro, quasi come se volesse riprendere punti lasciati in

note

[130] P. Thomas, *Die Fastnachtszeit der Philosophie: il Marx della dissertazione di laurea*, cit., p. 141.

[131] «L'usura sembra vivere nei pori della produzione come gli dei di Epicuro vivevano negli intermundia»: K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Band III, 1893; tr. it. *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Libro III, 2, Editori Riuniti 1973, a cura di M. L. Boggeri, p. 308.

sospeso nella sua dissertazione dottorale. Ed è egli stesso a tracciare una sorta di storia della filosofia materialistica che muove da Democrito e da Epicuro per trovare nella «concezione materialistica della storia» il suo sviluppo. I due atomisti greci diventano così, inaspettatamente, gli antesignani del materialismo storico, per ammissione dello stesso Marx. Gli interpreti hanno quasi completamente trascurato questo aspetto, che noi invece riteniamo di grande importanza per comprendere la genesi del materialismo storico. Ma procediamo con ordine. Siamo nel 1844, Marx si è ormai separato dal pensiero di Hegel ed è approdato, dopo un'iniziale fase di sospetto, al comunismo indottovi dalla scoperta del proletariato parigino, nel quale ha individuato una «classe con catene radicali»[132] (*Klasse mit radikalen Ketten*) che, vittima non di un'ingiustizia bensì dell'«*ingiustizia senz'altro*»[133] (*Unrecht schlechthin*), soffre «patimenti universali»[134] (*universellen Leiden*) e deve essere emancipata. L'idealismo hegeliano è, ormai, un ricordo sbiadito che appartiene al passato: grazie al metodo dialettico, Hegel è stato in grado di comprendere un discreto numero delle contraddizioni che lacerano la società civile, osserva Marx, ma il suo errore fatale sta nell'aver ritenuto che quelle contraddizioni sussistano tra le essenze ideali di società e di Stato, a loro volta intesi come meri momenti dell'articolazione del «Pensiero», dell'«Idea», che nel suo instancabile procedere supera l'opposizione di tali essenze ideali. In forza di questo fraintendimento o – come ama chiamarlo Marx – di questo «misticismo», riconducibile all'impostazione «idealistica» del suo pensiero, Hegel si è illuso che gli opposti reali fossero

note

[132] K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, cit., p. 67.
[133] *Ibidem*.
[134] *Ibidem*.

tutti conciliati nella più alta unità di uno Stato tale da riassorbire e ricomporre le contraddizioni caratterizzanti i due precedenti momenti della «famiglia» e della «società civile». Contro questa prospettiva fuorviante, Marx ed Engels espongono per la prima volta in forma compiuta nel 1846, nell'*Ideologia tedesca*, la nuova «concezione materialistica della storia». Ma già nella *Sacra famiglia* è condotta una battaglia senza esclusione di colpi contro l'idealismo hegeliano (anche contro quello dei «Giovani hegeliani» come Bruno Bauer), confutato tramite il famoso esempio delle mele e delle pere. Ciò che più interessa, in questa sede, è rilevare come nelle pagine della *Sacra famiglia*, in opposizione all'idealismo di Hegel, di Bruno Bauer e dei suoi «soci», Marx ed Engels rinvengono nella tradizione materialistica che affonda le sue radici in Democrito e in Epicuro il loro punto di riferimento, le loro lontane origini. In questo senso, Marx non chiude i conti solo con Hegel, ma anche con la «Sinistra hegeliana», accusata di non far presa sulla realtà con la sua critica astratta e di restare impigliata, in definitiva, nell'idealismo hegeliano. Viene dunque a instaurarsi, nelle pagine marxiane, una contrapposizione forte tra la tradizione idealistica, che muove da Platone e giunge fino a Hegel e a Bauer, e la tradizione materialistica, che muove da Democrito e da Epicuro e giunge fino agli stessi Marx ed Engels. Epicuro e Democrito, come si vede, ben lungi dallo sparire dall'orizzonte filosofico del nostro autore, restano un suo costante punto di riferimento: essi sono assunti come i fondatori di una tradizione antagonistica rispetto a quella «dominante» dell'idealismo platonico-hegeliano.

Prendiamo le mosse dalla tradizione idealistica e da quello che è il suo – secondo l'espressione di Marx – «mistero della costruzione speculativa»[135] (*Geheimnis der spekula-*

note

[135] K. Marx - F. Engels, *La sacra famiglia*, cit., p. 71.

tiven Konstruktion). Questo mistero, già tutto presente nella teoria delle Idee di Platone, consiste nel ricavare da singoli casi empirici, per astrazione, un concetto universale, per poi riconoscerlo come prioritario rispetto ai casi empirici da cui lo si è desunto:

«se io, dalle mele, pere, fragole, mandorle, reali, mi formo la rappresentazione generale "*frutto*", se vado oltre e *immagino* che "*il* frutto", la mia rappresentazione astratta, ricavata dalle frutta reali, sia un'essenza esistente fuori di me, sia anzi l'essenza *vera* della pera, della mela, ecc., io dichiaro – con espressione *speculativa* – che "*il* frutto" è la "sostanza" della pera, della mela, della mandorla ecc. Io dico quindi che per la pera non è essenziale essere pera, che per la mela non è essenziale essere mela. L'essenziale, in queste cose, non sarebbe la loro esistenza reale, sensibil-
89 mente intuibile, ma l'essenza che io ho astratto da esse e ad esse ho attribuito, l'essenza della mia rappresentazione "*il* frutto". Io dichiaro allora che mela, pera, mandorla, ecc. sono semplici modi di esistenza, modi "*del* frutto"»[136].

Fin qui, la teoria delle Idee di Platone e l'idealismo di Hegel concordano, ammettendo entrambi il superiore valore dell'idea rispetto ai suoi modi di esistenza: i singoli casi empirici sono altrettante manifestazioni sensibili del modello ideale, ontologicamente superiore. Ciò in cui i due pensatori si differenziano è il modo di intendere i casi empirici, i singoli frutti, per restare fedeli all'esempio di Marx: se per Platone i singoli frutti sono realizzazioni imperfette, copie mal riuscite del frutto ideale, per Hegel essi sono sue incarnazioni e, in quanto tali, esprimono una razionalità pienamente compiuta. Per usare la terminologia impiegata da György Lukács, potremmo dire che mentre

note

[136] *Ibidem.*

l'idealismo «bimondano» di Platone, poggiante sulla dicotomia tra mondo sensibile e mondo iperuranico, legittima il reale ma al tempo stesso lo svaluta, riconoscendo la superiorità del piano ideale, l'idealismo «monomondano» di Hegel, privo di scissioni e di polarità, legittima in maniera assai più accentuata il reale, rispetto al quale non conosce «mondi» o realtà superiori[137]. L'aspetto conservatore di un simile pensiero è fin troppo evidente: per accorgersene, basta sostituire la mela dell'esempio con lo Stato prussiano. In quanto incarnazione empirica dell'idea di Stato, esso è, di per sé, giusto e razionale: ciò che è reale è razionale, secondo la nota espressione hegeliana. L'insuperabile limite che caratterizza la teoria hegeliana non meno di quella platonica e, più in generale, ogni idealismo è, secondo Marx, la perdita delle determinazioni particolari del reale: Hegel e Platone, infatti, vedono nella mela la stessa cosa che nella pera, e nella pera la stessa cosa che nella mandorla, vale a dire «il frutto». I particolari frutti reali non valgono piú che come frutti *parventi*, la cui vera essenza è «la sostanza»: ciascuno di essi è, in sé razionale, ma al tempo stesso rimanda a qualcosa di superiore, all'idea di frutto. In questo senso, l'idealista – osserva Marx – svuota il reale della ricchezza delle sue determinazioni empiriche, depaupera gli oggetti empirici di quelle caratteristiche specifiche che li distinguono gli uni dagli altri. La prospettiva idealistica, inoltre, cade in contraddizioni quando deve rendere conto della molteplicità del reale: perché, se l'idea di frut-

note

[137] G. Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, 1971; tr. it. *Ontologia dell'essere sociale*, Editori Riuniti, Roma 1976-1981, a cura di A. Scarponi, 3 voll., I, pp. 165 ss. Va segnalato che recentemente Roberto Fineschi ha messo in dubbio la correttezza della lettura marxiana di Hegel, chiarendo come essa (soprattutto nella *Sacra famiglia*) sia viziata da errori e fraintendimenti, in quanto filtrata dall'interpretazione di Feuerbach e di Bruno Bauer. Cfr. R. Fineschi, *Marx e Hegel. Contributi a una rilettura*, Carocci, Roma 2006.

to è una, nel reale trovano cittadinanza un'infinita varietà di frutti? Che cosa motiva il passaggio dall'Uno originario al Molteplice empirico? Anche a questo problema l'idealismo platonico e quello hegeliano riescono a trovare una risposta, in realtà tutt'altro che soddisfacente:

«questo avviene, risponde il filosofo speculativo, perché "*il* frutto" non è un'essenza morta, indistinta, immobile, ma un'essenza vivente, auto-distinguentesi, in moto. La diversità delle frutta profane ha senso non solo per il *mio* intelletto sensibile, ma anche per "*il* frutto" stesso, per la ragione speculativa. Le diverse frutta profane sono estrinsecazioni vitali diverse dell'"*unico* frutto", sono cristallizzazioni che "*il* frutto" stesso forma. Così, per esempio nella mela "*il* frutto" si dà un'esistenza di mela, nella pera un'esistenza di pera. [...] Il filosofo ha compiuto un *miracolo*, ha pro-
91 dotto dall'*essere intellettuale* irreale "*il* frutto", gli *esseri naturali* reali, la mela, la pera, ecc.; cioè, dal *suo proprio intelletto astratto*, che egli si rappresenta come un soggetto assoluto esistente fuori di sé, ha *creato* queste frutta»[138].

In quest'ottica, per Marx (che qui di Hegel fornisce una lettura alquanto discutibile e filologicamente dubbia), il metodo idealistico di Hegel è «mistificante», e rivela la sua pericolosità soprattutto quando viene impiegato per comprendere la realtà sociale e la storia. Esso, infatti, riduce le forme reali, generate dalle condizioni concrete, in pure «categorie», in «concetti», trasformando catene reali, oggettive, esistenti *fuori di me*, in catene solo ideali, solo soggettive, esistenti *solo in me*, e riconoscendo ogni realtà esistente come pienamente razionale in quanto manifestazione sensibile della realtà ideale. È esattamente grazie a questo procedimento di alchimia filosofica che, nella concezio-

note

[138] K. Marx – F. Engels, *La sacra famiglia*, cit., pp. 72-74.

ne di Bruno Bauer e degli altri della Sinistra «tutte le lotte *esterne* sensibili» si trovano trasformate «in pure lotte di pensiero», in contese ideali lontane mille miglia dalla realtà. Questa battaglia contro l'idealismo filosofico e la sua consustanziale incapacità di risolvere i problemi reali viene portata avanti nell'*Ideologia tedesca*, il cui titolo – come del resto quello della *Sacra famiglia* – rivela già in maniera evidente i bersagli della critica marxiana: in particolare, nell'*Ideologia tedesca*, si dice che Bauer e gli altri «Giovani hegeliani», inseguendo le loro «fantasie innocenti e puerili»[139], si comportano da «pecore che si credono lupi»[140], poiché credono di cambiare il mondo tramite i loro «belati filosofici»[141], ossia tramite formule astratte e tramite denunce verbali delle storture che permeano la realtà; detto altrimenti, costoro lottano contro «le ombre della realtà»[142], senza neppure sfiorare i problemi nella loro concreta esistenza: il bersaglio di questa invettiva è soprattutto Bauer, ironicamente etichettato «San Bruno» perché, checché egli possa pensare di sé, è un «autentico teologo»[143] ossessionato dal problema religioso. Se, nella *Dissertazione*, la Sinistra hegeliana era concepita come la legittima erede dello spirito critico della concretezza filosofica di Epicuro, ora essa è ricondotta alla tradizione opposta, all'idealismo platonico-hegeliano che astrae completamente dal principio realtà.

Accanto alla tradizione idealistica e alle contraddizioni che essa genera, vi è secondo Marx un'altra tradizione, decisamente preferibile: quella materialistica, avviata da Democrito e da Epicuro, che ora Marx, nella *Sacra fami-*

note

[139] K. Marx - F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, 1846; tr. it. *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 2000, a cura di C. Luporini, p. 3.
[140] *Ibidem*.
[141] *Ibidem*.
[142] *Ibidem*.
[143] Ivi, p. 75.

glia, intende come fondatori di un'unica sola corrente – il materialismo atomistico –, e non più, come ai tempi della dissertazione dottorale, come due autori contrapposti sotto ogni profilo[144]. In particolare, Marx guarda con particolare simpatia al materialismo illuministico, ateo e anticlericale, che aveva trovato i suoi protagonisti in pensatori come La Mettrie, D'Holbach e Helvétius: e non è certo un caso che questi autori si fossero direttamente ispirati all'atomismo greco, in particolare a Epicuro. Proprio La Mettrie, nel suo *Sistema di Epicuro*, aveva espressamente indicato nell'atomista greco il nuovo punto di riferimento su cui far poggiare il materialismo moderno. Prendendo in esame il pensiero di questi autori, Marx abbandona temporaneamente la Germania e si sposta sul versante del pensiero francese e inglese, riconoscendo in Locke e in Descartes i fondatori del materialismo francese moderno del XVIII secolo: il filone che si ispira a
93 Locke, sfocia direttamente nel socialismo (anche se quest'affermazione marxiana, peraltro non motivata filosoficamente, desta molte perplessità); quello che invece trae ispirazione da Descartes dà vita alla scienza moderna. In questo senso – sembra suggerire Marx – Locke è decisamente più epicureo di Cartesio, che invece, facendo della scienza in quanto tale la stella polare della sua ricerca, è

note

[144] È stato messo in luce dalla critica come alcuni passaggi di Marx della trattazione della tradizione materialistica abbozzata nella *Sacra famiglia* siano stati copiati da un manuale di storia della filosofia composto da Charles Renouvier: cfr. O. Bloch, *Marx, Renouvier, et l'histoire du materialisme*, in «La Pensée», n. 191, febbraio 1977. In particolare, le parti copiate da Marx sono quelle che riguardano Bayle e Descartes. Il fatto che Marx le abbia copiate non deve tuttavia indurre a sottovalutare la sua attenzione per la tradizione materialistica, anche in forza del fatto che le conclusioni che trae non sono affatto copiate, ma sono assolutamente genuine: la lunga tradizione materialistica, avviata da Democrito e da Epicuro, passata per Descartes e Bayle, sfocia nel materialismo storico e nel comunismo.

rimasto più democriteo. Ecco che tornano, in questi due autori, le matrici democritee ed epicuree del materialismo: benché costituiscano, insieme, un'unica grande tradizione, è non di meno possibile scorgere una differenza importantissima, già adombrata nella *Dissertazione* (dove peraltro essa veniva radicalizzata). L'atomismo democriteo, che fa leva sulla ferrea necessità del tutto, sbocca sempre nella scienza (Descartes, Cabanis, La Mettrie, e così via), nella ricerca teoretica della verità, mentre l'atomismo epicureo, lasciando aperti margini di libertà all'agire umano, sfocia – paradossalmente, dato il carattere marcatamente antipolitico del messaggio di Epicuro – nella politica e nell'azione sociale:

«come il materialismo *cartesiano* va a finire nella scienza naturale vera e propria, così l'altro orientamento sfocia direttamente nel *socialismo* e nel *comunismo*»[145].

Questo è un punto decisivo, come vedremo tra poco. Ciò su cui Marx insiste in maniera assai enfatica è che «il materialismo francese e inglese è rimasto sempre in intimo rapporto con *Democrito* ed *Epicuro*»[146], declinando in modi sempre nuovi le intuizioni di fondo di questi due autori. Bayle, Hobbes, Bacone e tutti gli altri materialisti, fino a giungere ai già citati La Mettrie, D'Holbach e Helvétius, si situano nel solco di questa tradizione materialistica, che ha insistito essenzialmente – e con intensità via via maggiore – su due punti decisivi, nei quali Marx ed Engels non fanno mistero di riconoscersi:

1) il primato della materia, rispetto alla quale lo spirito è un qualcosa di derivato e di subordinato;

note

[145] K. Marx - F. Engels, *La sacra famiglia*, cit., p. 172.

[146] «Der französische und englische Materialismus blieb immer in einem innigen Verhältnis zu *Demokrit* und *Epikur*»: ivi, p. 166.

2) l'inesistenza di Dio, che viene argomentata in maniera perfettamente coerente e senza remore dagli atei francesi dell'Età illuministica.

A differenza della tradizione idealistica che muove da Platone, il materialismo di Epicuro e di Democrito prende le mosse dall'empiria, dal mondo sensibile, e non tarda ad argomentare che esso è, a ben vedere, il solo mondo esistente. Rivelando la sua simpatia per questa corrente di pensiero, Marx sembra capovolgere la convinzione di Fichte secondo cui l'idealismo può rendere conto della materia mentre il materialismo non riesce a rendere conto dello spirito: in realtà – osserva Marx – è solo a partire dalla realtà sensibile che si possono spiegare anche il pensiero, le idee, le credenze; la «concezione materialistica della storia» è già tutta, *in nuce*, in queste considerazioni.
95 È interessante rilevare come, nella *Sacra famiglia*, Marx operi un attento confronto tra il materialismo di Hobbes e quello di Bacone, riconoscendone la comune derivazione epicurea ma preferendo apertamente il secondo:

«in *Bacone*, in quanto suo primo creatore, il materialismo racchiude in sé, in un modo ancora ingenuo, i germi di uno *sviluppo onnilaterale* (*allseitigen Entwicklung*). La materia, nel suo splendore poeticamente sensibile, sorride a tutto l'uomo. La dottrina – aforistica – brulica invece ancora di inconseguenze teologiche. Nel suo sviluppo ulteriore il materialismo diventa *unilaterale* (*einseitig*). *Hobbes* è il *sistematore* del materialismo *baconiano*. La sensibilità perde il suo fiore e diventa la sensibilità astratta del *geometra*. Il movimento *fisico* viene sacrificato al movimento *meccanico* o *matematico*; la geometria è proclamata la scienza principale. Il materialismo diventa *misantropo* (*menschenfeindlich*). Per poter vincere lo spirito *misantropo*, *senza carne*, sul proprio terreno, il materialismo stesso è costretto a mortificare la carne e a diventare *asceta* (*Asketen*). Esso

si presenta come un *essere dell'intelletto*, ma sviluppa anche la consequenzialità spregiudicata dell'intelletto»[147].

In questa preferenza per Bacone si nasconde, in Marx, un'eredità della *Naturphilosophie*: Bacone è preferibile a Hobbes perché, a differenza di quest'ultimo, che riduce ogni cosa ad astratte quantità, concede ampio spazio all'aspetto qualitativo e concreto del reale, considerato più ricco e più direttamente legato alla sensibilità. Hobbes perde di vista la concretezza del reale, la sua ricchezza infinita, e fantastica un mondo in cui tutto procede meccanicisticamente, senza spazi per la libertà, per l'esistenza concreta e per i rapporti umani: è, ancora una volta, l'atomismo rigido e necessitante di Democrito che si presenta sotto altro nome. Bacone, dal canto suo, incarna l'atomismo qualitativo di Epicuro, attento all'esistenza concreta e ai rapporti umani, ancorché limitati all'ambito dell'amicizia. La preferenza per Bacone non impedisce tuttavia a Marx di criticarne gli sgradevoli residui teologici, peraltro del tutto ingiustificati nel suo sistema materialistico; tali residui saranno presto abbandonati dai materialisti successivi, e già mancano del tutto in Bayle, teorizzatore della società degli «atei virtuosi».

Due parole vanno spese anche per Gassendi, su cui Marx si era già soffermato in più punti della sua dissertazione e su cui si concentra anche nella *Sacra famiglia*, dove viene significativamente qualificato come il «restauratore del materialismo epicureo»[148] (*Wiederhersteller des epikureischen Materialismus*): come Epicuro si oppose al meccanicismo radicale di Democrito, così Gassendi si oppose a quello, non meno radicale, di Descartes. Il limite del pensiero di Gassendi risiede però nel non essersi del tutto affrancato

note

[147] Ivi, p. 169.
[148] Ivi, p. 166.

dalla metafisica, ma dall'esservi rimasto invischiato: ciò emerge soprattutto nel suo maldestro tentativo di coniugare l'atomismo epicureo con la religione cristiana, senza accorgersi della loro intima incompatibilità. In particolare, nella dissertazione, questo tentativo di Gassendi veniva liquidato così:

«Gassendi, che liberò Epicuro dall'interdizione in virtù della quale lo avevano colpito i Padri della Chiesa e tutto il Medioevo, l'età dell'irrazionalismo in atto, non è che *un momento interessante* (*ein interessantes Moment*). Egli cerca di trovare un accomodamento della sua coscienza cattolica con la sua cultura pagana e di Epicuro con la Chiesa: fatica, in realtà, inutile. È come se si volesse gettare sul corpo pacatamente fiorente della greca Laide una tonaca monacale cristiana»[149].

Il tono accesamente polemico contro la religione è, nella dissertazione, ancora quello della Sinistra hegeliana, dalla quale tuttavia Marx si è già separato: ora, nella *Sacra famiglia*, l'accusa indirizzata a Gassendi è di essere stato ancora troppo poco materialista, troppo poco epicureo. Avrebbe successivamente provveduto il materialismo ateo francese a superare questa ambiguità: esso segna il distacco radicale dalla religione e l'affermazione di un materialismo che non ha più alcun legame con lo spiritualismo. La vera novità introdotta dalla *Sacra famiglia* è la connessione diretta che essa instaura tra il materialismo e il superamento dell'idealismo, da una parte, e tra il materialismo e il comunismo, dall'altra: aspetti che, a ben vedere, si intrecciano tra loro. È stato Feuerbach – nota Marx – a prendere in eredità il pensiero materialista e a impiegarlo

note

[149] K. Marx, *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*, cit., p. 95.

per confutare l'idealismo hegeliano, di cui ha smascherato le mistificazioni: in questo senso, il grande merito di Feuerbach sta nell'aver rivendicato, contro ogni idealismo, il valore di realtà al concreto, al reale, all'empirico, alla materia. Non sembra dunque convincente l'interpretazione di chi sostiene che «l'autovalutazione di Marx come materialista derivò molto più da Epicuro che da Feuerbach»[150], poiché essa sembra concepire il materialismo feuerbachiano come antitetico rispetto a quello epicureo e non coglie come Marx abbia concepito lo stesso Feuerbach come erede diretto del materialismo di Epicuro. Assumendo come soggetti la materia e gli uomini reali viventi (non l'Uomo o, peggio ancora, lo Spirito), Feuerbach – dice Marx – ha contrapposto alla «*speculazione ubriaca*»[151] (*trunkenen Spekulation*) di Hegel la «*filosofia sobria*»[152] (*nüchterne Philosophie*) della materia. La tradizione materialistica ha trovato in lui nuova linfa. In particolare, la riflessione di Feuerbach ha aperto la strada alla considerazione dell'uomo nei suoi rapporti materiali di esistenza: come ricorderà Marx molti anni dopo, con parole che solo in apparenza sono sfingiche, in quegli anni egli si immerse insieme a Engels nel «torrente di fuoco» (*Feuers-bach*). In questo senso, Feuerbach deve essere considerato come un antesignano della «concezione materialistica della storia», anche se in verità – ed è questo che Marx gli rinfaccia – in lui manca del tutto la dimensione storica. L'uomo è da lui inteso come un essere concreto dotato di rapporti materiali di esistenza, ma come un essere a-storico, eterno; da queste considerazioni scaturiranno le undici *Tesi su Feuerbach*, con le quali Marx sottoporrà il filosofo a una dura critica, senza però mai disco-

note

[150] L. Grecchi - C. Preve, *Marx e gli antichi Greci*, cit., p. 27.
[151] K. Marx - F. Engels, *La sacra famiglia*, cit., p. 164.
[152] *Ibidem*.

noscere i suoi meriti: come si metterà in evidenza nell'*Ideologia tedesca*, «fin tanto che Feuerbach è materialista, per lui la storia non appare, e fin tanto che prende in considerazione la storia, non è un materialista. Materialismo e storia per lui sono del tutto diversi»[153]. Marx trova nell'idealismo di Hegel quell'attenzione per la storia che manca nel materialismo moderno di Feuerbach, oltre che in quello antico di Epicuro e di Democrito: in quello di Feuerbach, perché questi ha concepito l'essere umano come astrazione immanente all'individuo singolo, del tutto isolato dal corso degli eventi storici; in Epicuro e in Democrito perché essi, in quanto greci, non hanno ravvisato nella storia che una sequenza rapsodica di eventi sconnessi e accidentali, privi di un significato e pertanto indegni di essere sottoposti ad attenzione filosofica[154]. È esattamente in forza di questa omissione dell'elemento storico che il materialismo di Feuerbach è, agli occhi di Marx, ancora rozzo, filosofico (nel senso deteriore del termine) e non pratico, astratto e non storico: esso propone una rivoluzione che è soltanto teoretica e tale da coinvolgere esclusivamente il pensiero. L'autentica disalienazione dell'uomo – spiega Marx – si può attuare soltanto sul piano pratico, rovesciando quelle condizioni materiali che determinano la sua schiavitú e la estraniazione di sé a se stesso. Nella misura in cui l'uomo, per Marx, vive sempre in una determinata forma di organizzazione sociale la vita sociale è essenzialmente pratica, essa non si muta con la «teoria», ma con «l'azione» rivoluzionaria. Ciò non vuol dire, tuttavia, che Feuerbach non abbia meriti: egli – dice Marx – ha contribuito in maniera decisiva a smascherare

note

[153] K. Marx - F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 18.

[154] È stato soprattutto Karl Löwith a insistere sull'assenza di una riflessione dei Greci sulla storia: cfr. K. Löwith, *Meaning in History*, 1949; tr. it. *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1979[4], pp. 24 ss.

l'idealismo hegeliano, mostrando le contraddizioni da esso lasciate irrisolte; grazie alla lezione del materialismo – ancorché ingenuo – di Feuerbach, la dialettica hegeliana veniva da Marx ed Engels capovolta e fatta poggiare non più sulle idee, ma sulla materia: secondo la formulazione di Engels, «la dialettica hegeliana veniva raddrizzata, o, per dirla più esattamente, mentre prima si reggeva sulla testa, veniva rimessa a reggersi sui piedi»[155]. Nella prospettiva marxiana, Feuerbach ha anche gettato le basi filosofiche, col suo materialismo, per il socialismo. Infatti – come abbiamo già accennato – per Marx il materialismo (quello non cartesiano e non democriteo) trova nel socialismo e nel comunismo un suo sbocco naturale, e Feuerbach non ha fatto altro che preparare la strada affinché ciò potesse accadere. La lunga tradizione materialistica di marca epicurea trova dunque, nell'epoca di Marx, un suo naturale sviluppo nella corrente socialista. È un passaggio decisivo nella genesi del pensiero marxiano: come la critica non ha mancato di sottolineare, «dalla rottura con l'idealismo giovane hegeliano, Marx passa all'estremo opposto, e fonda il suo comunismo sul materialismo francese del XVIII secolo»[156], mediato dall'atomismo greco:

«se si muove dalle dottrine del materialismo sulla bontà originaria degli uomini e sulla loro eguale capacità intellettuale, sull'onnipotenza dell'esperienza, dell'abitudine, dell'educazione, sull'influsso delle circostanze esterne sull'uomo, sulla grande importanza dell'industria, sul diritto al godimento, ecc., non occorre una grande acutezza per cogliere la *connessione necessaria* "del materialismo" *con il*

note

[155] F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 1886; tr. it. *Ludovico Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Rinascita, Roma 1950, pp. 51-52.

[156] M. Löwy, *La théorie de la révolution chez le jeune Marx*, 1970; tr. it. *Il giovane Marx*, Massari, Bolsena 2001, a cura di A. Marazzi, p. 166.

comunismo e il socialismo (*notwendigen Zusammenhang mit dem Kommunismus und Sozialismus*). Se l'uomo si forma ogni conoscenza, ogni percezione, ecc., dal mondo sensibile e dall'esperienza nel mondo sensibile, ciò che importa allora è ordinare il mondo empirico in modo che l'uomo, in esso, faccia esperienza di ciò – e prenda l'abitudine a ciò – che è veramente umano, in modo che l'uomo faccia esperienza di sé come uomo»[157].

La linea di pensiero avviata da Democrito e perfezionata da Epicuro trova dunque uno sviluppo del tutto coerente e sempre più all'altezza dei tempi in Locke, in Bacone, in Condillac (per il quale l'intero sviluppo dell'uomo dipende dall'educazione e dalle circostanze esterne), in Helvétius (che riconosce l'onnipotenza dell'educazione), per poi trovare la sua giusta coloritura politica in Owen,
101 in Cabet e in Fourier, oltre che nei babuvisti e nei comunisti francesi più scientifici (Dézamy, Gay, e così via); tutti costoro, trasformando il materialismo in comunismo, sviluppano «la dottrina del *materialismo* in quanto la dottrina dell'*umanismo reale* e in quanto la base *logica* del *comunismo*»[158]. Altrove, Marx rileva che «il socialismo e il comunismo francesi e inglesi hanno rappresentato nel campo pratico il *materialismo coincidente con l'umanismo* (*Humanismus zusammenfallenden Materialismus*)»[159]. La convinzione di Marx è che la radice storica e il punto di partenza teorico del comunismo debbano essere ricercati nel teorema materialista secondo cui le circostanze formano gli uomini e, per trasformare gli uomini, bisogna trasformare le circostanze. Se è vero che il materialismo poggia su questo teorema, allora è vero che il materialismo non

note

[157] K. Marx - F. Engels, *La sacra famiglia*, cit., p. 172.
[158] Ivi, p. 173.
[159] Ivi, p. 165.

può sfociare che nel comunismo. In Epicuro questo problema era sentito, ma la soluzione prospettata era meramente ideale: bastava cambiare l'idea della realtà, per cambiare gli uomini, per garantire loro una vita felice. L'intera filosofia epicurea rispondeva a questa esigenza, come aveva sottolineato Marx nella dissertazione: nel suo sistema filosofico, Epicuro immagina una realtà a misura d'uomo, una realtà in cui gli dèi non si occupano del mondo, i corpi celesti si comportano in modi diversi, all'uomo è dato di agire liberamente, e così via. Epicuro trasforma solo a livello *ideale* le circostanze: ma, non di meno, questa trasformazione ideale è in grado di trasformare realmente gli uomini, rendendoli felici. Per quei tempi, era già un gran risultato: a differenza di Democrito, che sapeva bene quanto fossero le circostanze a determinare gli uomini, ma che non ammetteva la possibilità di mutarle, Epicuro intravede, grazie alla teoria del *clinamen*, la possibilità di un'autodeterminazione dell'uomo, la possibilità di cambiare le circostanze. È questa la grandezza del suo pensiero, che ha fondato quella corrente materialistica che sfocia nel comunismo: oggi, secondo Marx, il materialismo deve fondersi col comunismo e trasformare radicalmente la realtà (non il modo di intenderla), affinché essa diventi una realtà più umana. Sta qui prendendo forma la «concezione materialistica della storia», che verrà formulata in maniera compiuta nell'*Ideologia tedesca*. Nella prospettiva marxiana, l'uomo viene inserito nella trasformazione dei concreti rapporti materiali (vale a dire dei rapporti economici) tramite i quali è legato alla natura e agli altri uomini e per i quali, nella società, ogni uomo si identifica in una classe che si contrappone a un'altra: proprietari e proletari costituiscono una totalità – dice Marx –, ma tale totalità non è e non può essere armonica; in essa sussiste una «contraddizione dialettica» per la quale la proprietà genera e insieme nega il proletariato, il quale, a sua volta, genera e insieme nega

la proprietà. Ognuno dei due termini sussiste mantenendo in vita il suo opposto, e, insieme, il suo sussistere si risolve nel tentativo, sempre reiterato, di distruggerlo. Ma mentre la classe proprietaria – spiega Marx – aspira a distruggere il proletariato per conservare la proprietà privata, il proletariato vuole distruggere, con la classe proprietaria, la stessa proprietà privata; ciò significa, nell'ottica marxiana, che mentre la prima classe mira a eliminare il conflitto conservando l'opposizione, la seconda aspira ad annientare, insieme al conflitto, anche l'opposizione. La conseguenza di una simile concezione, incentrata sull'elemento materiale dell'esistenza concreta, è che proprio quando la proprietà privata genera e sostiene la classe proletaria, genera con ciò stesso l'elemento distruttore della sua stessa essenza. E, per converso, il proletariato non fa che eseguire, con la rivoluzione, la condanna a
103 morte che la stessa classe proprietaria ha pronunciato per se stessa. E quando, tramite la rivoluzione, cadrà il rapporto dialettico proprietari-proletari, nello stesso momento in cui scomparirà il proprietario, sparirà anche la figura del proletario: infatti, questo avrà liberato se stesso dalle condizioni della sua alienazione e della sua schiavitú.

È interessante notare il cambiamento di paradigma a cui va incontro il pensiero marxiano: se nell'*Introduzione* a *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* (apparsa nel 1844, ma scritta nel 1843), Marx era ancora convinto che bisognasse cambiare gli uomini attraverso il «lampo» del pensiero, ora invece, nella *Sacra famiglia*, sostiene che per cambiare gli uomini occorre cambiare le circostanze. Come verrà paradigmaticamente messo in luce nell'*Ideologia tedesca*, la storia umana è ritmata dalla dialettica tra le «forze produttive» e i «rapporti di produzione», per cui, mutate le prime, devono necessariamente mutare per via rivoluzionaria anche i secondi: in questa dinamica dialettica che scandisce l'evoluzione della storia, ben poco

spazio sarà concesso alla dimensione sovrastrutturale delle idee, le quali, lungi dal trasformare la realtà, si adeguano ogni qual volta la realtà muta. Ciò significa che, nella prospettiva marxiana, cambiando le condizioni di vita degli uomini, i loro rapporti sociali e la loro esistenza sociale, cambiano anche le loro concezioni, i loro modi di vedere e le loro idee, cioè la loro coscienza: in gergo marxiano, mutando la «struttura», muta anche la «sovrastruttura». Una concezione di questo tipo si rifà alla tradizione materialistica e, insieme, a quella hegeliana, che – in questo decisamente superiore a ogni materialismo – ha colto la storicità dell'uomo. Occorre allora recuperare il materialismo di Epicuro, ma emendarlo dalle sue contraddizioni, portarlo alle sue estreme conseguenze: non basta mutare l'idea della realtà, occorre al contrario mutare la realtà stessa; e, inoltre, bisogna insistere sulla socialità dell'uomo, un elemento trascurato da Epicuro, la cui nozione di atomo racchiude la concezione dell'esistenza umana che egli aveva. Infatti, per Epicuro, come l'atomo ha un valore solo se considerato in se stesso, come entità irrelata, e tende spontaneamente a deviare, ad allontanarsi per suo conto, così l'uomo ha un valore in se stesso e per se stesso, nella sua individualità scissa da legami sociali che non siano quelli dell'amicizia. Il mondo degli uomini era, per Epicuro, una rappresentazione fenomenica di quello degli atomi. L'uomo è un animale socievole, diceva Epicuro, ma tale socievolezza si riduce all'amicizia, intesa come il sommo bene: è solo occasionalmente che gli atomi si incontrano, proprio come occasionalmente si incontrano gli uomini, dando vita ai rapporti amicali e amorosi, oltre che al contratto sociale, con cui fissano le norme per non nuocersi a vicenda. Come vedremo, a questa concezione corrisponde quella della società moderna come viene concepita dagli economisti borghesi. In ciò opponendosi a Epicuro, Marx sostiene che l'uomo si realizza solo nella società, nei rapporti interumani: il rappor-

to con l'altro non è un qualcosa di accidentale, di cui si può fare a meno, ma è anzi la *conditio sine qua non* della piena realizzazione degli individui:

«se l'uomo è sociale per natura, egli sviluppa la sua vera natura solo nella società, e il potere della sua natura deve di necessità avere la sua misura non nel potere dell'individuo singolo, ma nel potere della società»[160].

A quest'idea Marx rimarrà fedele per tutta la vita. È esattamente in forza di questo nesso tra il materialismo e il comunismo, che Marx può demolire la posizione di Bruno Bauer, uno dei membri della grande «sacra famiglia» hegeliana che riconduce ogni realtà all'Idea: la Sinistra hegeliana, che trova in Bauer il suo eroe, crede che solo lo spirito sia l'elemento attivo in grado di agire al di sopra e
105 al di fuori delle masse. Proprio Bauer aveva scritto:

«è tra le masse che bisogna cercare il vero nemico dello spirito. Tutte le grandi azioni della storia passata sono state fin dall'inizio azioni mancate e prive di effettivo successo perché la massa si è interessata ed entusiasmata per esse»[161].

L'ideologia soggiacente a queste convinzioni – dice Marx – è la filosofia della storia di Hegel, anche se declinata in forma critica e progressista, giacché il vero protagonista resta invariato: lo spirito astratto, o assoluto, che si sviluppa in maniera tale che l'umanità sia soltanto una massa che lo fa avanzare in modo più o meno conscio. A sua volta, questa dicotomia rimanda direttamente a quella cristiana tra Dio e mondo, tra spirito e materia: ecco perché, come

note

[160] Ivi, p. 172.
[161] Cfr. M. Löwy, *Il giovane Marx*, cit., p. 164.

si metterà in luce nell'*Ideologia tedesca*, Bauer è e resta un teologo, uno che contrappone manicheisticamente la massa (astorica, passiva, aspirituale, ecc.) allo spirito critico, che avanza per conto suo di epoca in epoca. Marx stesso, nella filosofia della storia delineata ai tempi della dissertazione dottorale, era rimasto vittima, entro certi limiti, di questa contrapposizione. Congedandosi da queste idee, Marx sta imboccando la via che lo condurrà a sostenere l'autoemancipazione proletaria: egli si congeda da Hegel e dalla Sinistra hegeliana ma, come abbiamo visto, non da Epicuro. L'atomismo democriteo ed epicureo non sparisce affatto dalla riflessione di Marx: al contrario, è un suo costante riferimento, a tal punto che il nostro autore non esita a identificare nei due atomisti (soprattutto in Epicuro) i fondatori di una tradizione che, alternativa a quella idealista di Hegel (ma già platonica e cristiana), porta direttamente al comunismo e alla «concezione materialistica della storia». Non importa se la linea di «storia della filosofia materialista» tracciata da Marx non è così chiara e precisa, in tutti i suoi snodi e le sue filiazioni di pensiero: quello che conta è che in Marx sono chiare la volontà e la consapevolezza di porsi nel solco di questa tradizione che riconosce nella materia e nel mondo terreno i suoi inaggirabili punti di riferimento; quella tradizione materialistica costituita da pensatori che, come si ricorderà, Platone aveva etichettato, prendendo di mira soprattutto Democrito, come «figli della terra»[162]: costoro, diceva Platone, «uomini proprio terribili»[163], si battono contro ogni forma di «idealismo» e, come i Titani, vogliono

note

[162] Platone, *Sofista*, 246 a, in *Platone. Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000, a cura di G. Reale, p. 290. È noto che, in realtà, Platone non menziona mai Democrito, anche se è sicuramente a lui che indirizza la critica.

[163] *Ibidem*.

riportare sulla terra ogni cosa; anche Marx, fin dai tempi della *Dissertazione*, avverte l'esigenza di compiere un'operazione di questo tipo, declinandola però – a partire dalla *Sacra famiglia* – nei termini di un umanesimo radicale e di un comunismo rivoluzionario.

Parecchi anni dopo, nel 1878, nel suo *Antidühring*, Engels tornerà sul problema dell'eredità del materialismo antico, e lo declinerà in termini dialettici, sostenendo che il primo materialismo (quello sorto con la filosofia presocratica e in particolare con l'atomismo democriteo) colse la centralità assoluta della materia ma non riuscì a rendere conto in maniera adeguata del rapporto tra la materia e il pensiero; il problema venne superato tramite la negazione del materialismo, ossia tramite l'idealismo (prima Platone, poi il cristianesimo, infine l'hegelismo), che, negando il materialismo, riconobbe l'egemonia del momento spirituale. Quando però ci si accorse delle contraddizioni e dei problemi irrisolti dell'idealismo (le pere e le mele che vengono spiegate tramite l'idea di frutto), fu possibile recuperare dialetticamente il materialismo atomistico e portarlo a un livello superiore, perché mediato dalla negazione spiritualistica: fu così che nacque il «materialismo storico». Scrive Engels:

«la filosofia antica fu un *materialismo primitivo, spontaneo* (*ursprünglicher, naturwüchsiger Materialismus*). Come tale, essa era incapace di venire in chiaro del rapporto tra pensiero e materia. Ma la necessità di chiarirsi questo rapporto portò ad una dottrina di un'anima separabile dal corpo, quindi all'affermazione dell'immortalità di quest'ultima e finalmente al monoteismo. L'antico materialismo fu dunque negato con l'idealismo. Ma nello sviluppo ulteriore della filosofia anche l'idealismo divenne insostenibile e fu negato col moderno materialismo. Quest'ultimo, *la negazione della negazione* (*die Negation der Negation*), non è la semplice restaurazione dell'antico materialismo, ma inve-

ce alle durevoli basi di esso aggiunge anche tutto il pensiero contenuto in un bimillenario sviluppo della filosofia e della scienza della natura, nonché il pensiero contenuto in questa stessa storia bimillenaria. Insomma non è più una *filosofia* (*Philosophie*), ma una semplice *concezione del mondo* (*Weltanschauung*) che non ha da trovare la sua riprova e la sua conferma in una scienza della scienza per sé stante, ma nelle scienze reali. La filosofia è dunque qui "superata" (*aufgehoben*), cioè "insieme sorpassata e mantenuta" (*sowohl überwunden als aufbewahrt*), sorpassata quanto alla sua *forma* (*Form*), mantenuta quanto al suo *contenuto reale* (*wirklichen Inhalt*)»[164].

Da questo brano engelsiano affiora, da un lato, il ritorno dell'esigenza della ricerca di una tradizione materialistica di riferimento e, dall'altro, la dialettizzazione del rapporto tra le due tradizioni (materialistica e spiritualistica), che negli scritti precedenti (soprattutto nella *Sacra famiglia*) venivano concepite come parallele e alternative, oltre che mutuamente esclusive: l'idealismo, nella sua tradizione platonico-hegeliana, è fatto coincidere con il momento negativo, con la negazione del materialismo; a sua volta, il «materialismo storico» di Marx e di Engels è inteso come un recupero del materialismo atomistico ma a un livello superiore perché passato per la negazione: in questo senso, esso è – in pieno accordo col metodo dialettico hegeliano – «negazione della negazione». Il che implica, a sua volta, che nel «materialismo storico» siano presenti anche acquisizioni dell'idealismo: prima tra tutte l'importanza della storicità, adeguatamente colta soltanto da Hegel.

note

[164] F. Engels, *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 1878; tr. it. *Antidühring*, Rinascita, Roma 1950, p. 152.

6. Democrito ed Epicuro nell'*Ideologia tedesca*

Ad avvalorare la tesi secondo cui quello di Marx con Democrito ed Epicuro non fu soltanto un incontro casuale e privo di conseguenze, è anche una lunga digressione dell'*Ideologia tedesca*, in cui il nostro autore, insieme a Engels, torna sui problemi della *Dissertazione*, anche se con intenti decisamente diversi. Infatti, il motivo di un rinnovato confronto con i due atomisti greci è dovuto, nell'*Ideologia tedesca*, all'esigenza di una critica radicale delle posizioni iperindividualistiche di cui si era fatto portavoce Max Stirner nel suo scritto *L'unico e la sua proprietà* (1844). Questa «crociata filosofica» è una delle tante che costellano l'*Ideologia tedesca* e che vanno a colpire soprattutto i «Giovani hegeliani», da cui Marx ed Engels hanno ormai preso definitivamente le distanze: ma
109 quella contro Stirner è, tra le tante battaglie combattute dai nostri due autori, la più dura e difficile. Come è stato acutamente messo in luce da Jacques Derrida, Stirner è stato per Marx ben più di un semplice avversario filosofico, come potevano essere Bruno Bauer e Proudhon[165]: è stata la sua più grande ossessione filosofica, il suo nemico più insidioso, una sorta di spettro ossessionante che non gli dava pace; ed è solo alla luce di questa constatazione che si spiega perché mai tre quarti dell'*Ideologia tedesca* (per un totale di circa trecento pagine) siano una critica radicale delle sue posizioni. In un certo senso, ponendoci sulla scia di Derrida, potremmo dire che Stirner è sotto ogni profilo l'«anti-Marx»: se Marx individua nella socialità e nell'abolizione della proprietà privata l'unica possibilità della realizzazione dell'umanità, Stirner al contrario insiste maniacalmente sul fatto che l'unica vera libertà è quella del singolo, rispetto al quale tutto il resto si confi-

note

[165] Cfr. J. Derrida, *Spettri di Marx*, cit., pp. 152 ss.

gura come sua proprietà. Si aggiunga, poi, che l'ideale marxiano di una società di uomini che cooperano in vista di traguardi comuni è capovolta da Stirner nell'opposto ideale di un'associazione di egoisti, interessati esclusivamente ad accrescere la propria potenza individuale usando gli altri come meri strumenti in vista di questo obiettivo. Una posizione di questo tipo, è facile capirlo, richiedeva di essere combattuta ancora più energicamente rispetto a quelle di Bauer e «soci». Ed è proprio in vista di questo obiettivo polemico che Marx ed Engels prendono in esame e smontano ogni singola parte dell'*Unico e la sua proprietà*, imbattendosi anche nella poco credibile interpretazione che Stirner aveva dato del pensiero greco, soprattutto di quello di Democrito e di Epicuro. In particolare, Marx ed Engels mostrano come nella lettura dell'atomismo antico, non meno che in tutti gli altri ambiti in cui si è avventurato con la sua riflessione, Stirner ha preso degli abbagli colossali, fornendo una lettura del tutto inaccettabile e degna di essere respinta. Non dobbiamo, tuttavia, immaginare che questa regolazione dei conti con Stirner risponda a criteri puramenti filologici, quasi come se Marx ed Engels volessero sostituire con una interpretazione corretta del mondo antico quella del tutto implausibile di Stirner, al solo fine di restituire al lettore una corretta visione dell'antichità: al contrario, questa operazione di resa dei conti deve essere ricondotta, da un lato, alla più generale polemica contro Stirner, come se Marx ed Engels volessero smascherare il loro avversario in ogni ambito, anche in quelli meno decisivi, come per l'appunto l'interpretazione del pensiero atomistico; e dall'altro deve essere ricondotta alla volontà di Marx e di Engels di salvare dalle interpretazioni mistificanti di Stirner le radici materialistiche del loro stesso pensiero, nella misura in cui – come emergeva nella *Sacra famiglia* – è l'atomismo democriteo-epicureo la fonte del comunismo moderno. Confutando Stirner e le sue interpretazioni scorrette

dell'atomismo greco Marx ed Engels stanno dunque difendendo teoreticamente le matrici della loro «concezione materialistica della storia». Questa lettura pare d'altra parte suffragata dal fatto che Marx ed Engels, trattando della concezione del pensiero antico delineata nell'*Unico*, si soffermino quasi esclusivamente sull'atomismo antico, benché Stirner avesse preso in esame – con uguale incapacità interpretativa – la filosofia antica nel suo complesso. Se davvero Marx ed Engels avessero voluto compiere un'operazione puramente filologica, non si comprende perché mai si siano soffermati sul solo atomismo democriteo-epicureo e non, invece, sulla filosofia antica nella sua interezza.

Entriamo dunque nel vivo del problema: Marx ed Engels rilevano che le mistificazioni interpretative di Stirner affiorano già nella sua lettura dello stoicismo, in quanto
111 egli sostiene che la vita del saggio stoico è una vita immobile, senza evoluzione, riposante nella tranquillità dell'atarassia. A questa concezione, Marx ed Engels oppongono quella secondo cui la vita del saggio stoico è «una vita *assolutamente mossa*»[166], tipica di chi è in cerca di una serenità che non riesce mai a raggiungere. La profonda inquietudine che pervade la vita dello stoico è del resto provata – affermano i due materialisti – dalla loro concezione della natura, che è quella «eraclitea, dinamica, in sviluppo, vivente»[167]. È solo la filosofia di Epicuro – sostengono Marx ed Engels – che può garantire un'autentica atarassia, uno stato di serenità incrollabile e in nulla inferiore a quello proprio delle realtà divine; infatti, per Epicuro il vero obiettivo dell'esistenza, facilmente raggiungibile da tutti, è la vita serena, trascorsa nell'ozio e nella tranquillità:

note

[166] K. Marx - F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 119.
[167] *Ibidem*.

«l'atomo è il principio della concezione della natura e in luogo della "vita mossa", in opposizione all'energia divina di Aristotele, l'ozio divino è rappresentato come ideale della vita»[168].

Al di là di questa preferenza per la tranquillità e per l'esistenza felice che solo l'epicureismo può garantire all'uomo, dalla lettura marxiana ed engelsiana emerge un altro punto assai importante, che rimanda direttamente alla *Dissertazione* del 1841: ciò che Stirner non ha capito è che il pensiero di Epicuro rappresenta l'«illuminismo greco», il grandioso tentativo di fare spazio alla ragione e alla felicità dell'uomo, subordinando ad esse ogni altra cosa. Se gli stoici hanno sacrificato l'uomo al più alto principio divino del *Logos*, Epicuro ha compiuto l'operazione inversa, subordinando illuministicamente ogni cosa all'uomo e alla sua felicità terrena. È in forza di questa considerazione che si può meglio comprendere la lotta di Epicuro contro ogni spiritualismo, in particolare contro le aberrazioni deliranti degli stoici in materia di visioni di spiriti e di assurdità affini; «Epicuro si contrappone ad essi come un *illuminista* (*Aufklärer*) e li schernisce chiamandoli "vecchie"»[169]. È interessante notare come in questi passaggi dell'*Ideologia tedesca* Epicuro venga encomiato in quanto *illuminista* (secondo il tema centrale della *Dissertazione* del '41) e, insieme, in quanto *materialista* (in accordo con le acquisizioni della *Sacra famiglia*). Dal canto loro, gli stoici sono ancora una volta sottoposti a critica, poiché non approdarono al materialismo, né seppero affrancarsi pienamente dalle superstizioni religiose consolidate dalla tradizione: in questo senso, nella prospettiva di Marx e di Engels, essi rappresentano l'antitesi del pensiero di Epicuro, il quale è nettamente

note

[168] *Ibidem.*

[169] Ivi, p. 120. Traduzione modificata.

superiore nella misura in cui «fu *il vero radicale illuminista dell'antichità* (*der eigentliche radikale Aufklärer des Altertums*), che attaccò apertamente l'antica religione e dal quale derivò anche l'ateismo dei romani, per quel tanto che esistette presso di loro»[170]. Ritorna, in questa esaltazione, il tema della critica della religione, di cui Epicuro continua a essere riconosciuto come esponente nell'antichità: certo, Marx ed Engels hanno ormai abbandonato la «critica del cielo» e sono passati alla «critica della terra», ma ciò non di meno resta viva in loro una forte simpatia per quel pensatore che con la sua concezione, in tempi in cui non si poteva fare di più, fu artefice di un vero e proprio assalto al cielo. L'attenzione deve concentrarsi sui termini «radicale» e «illuminista» con cui egli viene etichettato: ai tempi dell'*Ideologia tedesca*, Marx si è ormai lasciato alle spalle il convincimento – tipico della Sinistra hegeliana e messo alla
113 berlina anche nella prima parte dell'*Ideologia tedesca* – secondo cui il grande nemico da combattere, e dal quale rampollano tutti gli altri, sarebbe la religione; egli sa bene che, viceversa, la religione è il prodotto di contraddizioni radicate su *questo* mondo. E ciò non di meno egli continua a simpatizzare per l'atteggiamento di critica protoilluministica della religione fatto valere da Epicuro e ora criticato nella Sinistra hegeliana, quasi come se riconoscesse che quell'atteggiamento, valido nell'antichità, quando ancora non si era nelle condizioni di scoprire l'egemonia del momento «strutturale», è ormai inattuale e anacronistico: non diversamente da come Marx si rapporterà col cosiddetto «socialismo utopistico», riconoscendone, da un lato, la sterilità sul piano pratico nel mondo odierno, e, dall'altro, la grandezza per aver saputo cogliere problemi che, a quel tempo, prima che si affermasse a pieno ritmo il moderno scontro di classe, non potevano che essere pensati in manie-

note

[170] Ivi, p. 122. Corsivo mio.

ra utopistica. A Epicuro dunque – sembra suggerire Marx – deve essere riconosciuto il merito di aver citato dinanzi al tribunale della ragione la religione e ogni altra superstizione, in un'epoca in cui di più non si poteva fare: la critica radicale nasce con lui. È per questo – nota Marx – che in tutta la tradizione occidentale «Epicuro ha conservato la fama del filosofo ateo *par excellence*, del porco»[171] che ha osato sostituire il divino con l'umano, la fede con la ragione e lo spirito con la materia. In opposizione a tutti i filosofi antichi, che miravano alla contemplazione del vero, egli non ha aspirato ad altro se non al raggiungimento del piacere suo e dei suoi amici: ma questo non deve indurre a pensare – precisano Marx ed Engels – che la teoria dell'*hedoné* (piacere) fosse dominante in Epicuro, e che egli perseguisse soltanto il piacere materiale dei sensi, secondo l'immagine fuorviante che di lui ci ha trasmesso la tradizione: lo stesso Stirner cade in questo errore volgare, quando contrappone l'atarassia degli stoici e degli scettici all'*hedoné* di Epicuro; infatti – osservano Marx ed Engels – «questa atarassia compare, posta al di sopra della *hedoné*, anche in Epicuro»[172], il quale assume il piacere come mezzo per raggiungere l'assenza di turbamenti. Già nella *Dissertazione* del '41, del resto, si precisava che il principio della filosofia epicurea non deve essere erroneamente identificato con «la *gastrologia* di *Archestrato*»[173], vale a dire con il piacere sfrenato e dissoluto. Sotto questo profilo, l'interpretazione marxiana di Epicuro è assai fondata e rigorosa, nella misura in cui i più recenti studi sul suo pensiero hanno dimostrato come effettivamente la teoria dell'*hedoné* e, in generale, ogni altra articolazione del pensiero epicureo fossero funzionali al raggiungimento della vita felice, ossia priva di

note

[171] *Ibidem*.

[172] Ivi, p. 121.

[173] K. Marx, *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*, cit., p. 201.

turbamenti. Su questo punto torneremo nel seguito della nostra trattazione.

Un errore interpretativo di Stirner su cui Marx ed Engels insistono con particolare accanimento è il suo aver ricondotto l'etica epicurea a un grandioso tentativo di fuga dal mondo, insistendo soprattutto sulla vita appartata che Epicuro conduceva tra le mura del suo Giardino, senza troppi contatti con la realtà esterna. Stirner sostiene apertamente che, per Epicuro, il mondo è un nemico da combattere, una grandiosa illusione generata dai sensi da cui dobbiamo tenerci a debita distanza cercando di sfuggirle in ogni modo possibile: di qui la fuga dal mondo di cui dicevamo poc'anzi. Marx ed Engels rilevano che, riportando Epicuro nella schiera degli scettici, Stirner sta commettendo un errore davvero grossolano, confondendo la gnoseologia di Democrito (scettica) con quella di Epicuro (dogmatica): due teorie
115 della conoscenza che, come Marx si era sforzato di dimostrare ai tempi della sua dissertazione dottorale, portano a esiti sideralmente distanti, pur muovendo dall'assunzione degli stessi princìpi fisici. Demolendo l'interpretazione stirneriana, Marx ed Engels sostengono che per Epicuro «il mondo deve essere *disingannato* (*enttäuscht*), soprattutto liberato dalla paura degli dèi, perché esso è il mio *amico*»[174]. Per Epicuro, il mondo non va evitato: va piuttosto «addomesticato», disincantato, purificato da tutte le essenze spirituali che lo popolano nell'immaginario collettivo; in questo modo, esso può diventare davvero il «mio mondo», ossia il mondo dell'uomo, il teatro su cui questi può liberamente agire. Ben si capisce, in quest'ottica, come la fuga dal mondo fantasticata da Stirner sia del tutto assente nel pensiero di Epicuro, che è anzi – ribadiscono Marx ed Engels – un pensiero altamente realista e materialista: tale realismo – notano i due pensatori tedeschi – affiora soprattutto dal fatto che in Epicuro «si

note

[174] K. Marx - F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 122.

trova per la prima volta la concezione che lo Stato riposa su un patto reciproco degli uomini, su un *contrat social*»[175]. Anche qui si tratta di una interpretazione coerente e fondata, nella misura in cui effettivamente, come emerge dai testi superstiti di Epicuro, la società viene a essere fondata attraverso la stipula di un patto tra gli uomini, dal quale scaturiscono in seconda battuta la legge e la giustizia.
Un'altra interpretazione stirneriana contro la quale Marx ed Engels si schierano risolutamente è quella inerente al confronto tra il pensiero epicureo e quello scettico: Stirner sostiene che gli scettici furono decisamente più radicali ed estremisti rispetto a Epicuro, giacché dubitarono di ogni realtà, anche di quelle apparentemente più ovvie; il giudizio di Stirner è, anche in questo caso, del tutto inconsistente, poiché non distingue in maniera opportuna tra il dubbio teoretico degli scettici e la loro esistenza pratica, intessuta di dogmatismi di ogni sorta. Anche questa interpretazione di Marx è, in sostanza, corretta: sappiamo, infatti, che gli scettici, proprio perché mancavano di ogni certezza e di ogni punto fermo su cui costruire un sistema di pensiero, dal punto di vista pratico sceglievano sempre un'esistenza conformistica e tradizionale, adattandosi ai luoghi comuni. In mancanza di certezze, essi seguivano passivamente la tradizione, vivendo come uomini tra i tanti. Scrivono significativamente Marx ed Engels:

«gli scettici riducevano il rapporto teorico degli uomini con le cose all'*apparenza* e nella pratica lasciavano stare tutto come prima, regolandosi in base a questa apparenza come altri in base alla realtà»[176].

Preferendo Epicuro agli scettici, Marx sembra addirittura sostenere che tra i filosofi dell'Età ellenistica egli fu l'uni-

note

[175] *Ibidem.*
[176] *Ibidem.*

co veramente rivoluzionario e nemico dello *status quo*, come affiora meglio che in ogni altro aspetto nella sua lotta contro le tradizioni e i conformismi: sviluppando il discorso di Marx, sembra possibile sostenere che, a suo avviso, se Epicuro non si dedicò alla vita politica, alla «lotta di classe», al rivoluzionamento dei rapporti sociali esistenti, ma preferì rifugiarsi nel suo Giardino, con pochi amici, fu perché a quei tempi non si poteva fare altrimenti; e quel ritirarsi nel recinto chiuso del suo Giardino era già, in Epicuro, una sorta di «grande rifiuto» del mondo presente e delle sue storture: non potendo imporre al mondo esterno i propri princìpi, Epicuro li applicò nel suo Giardino, fondando una sorta di comunità filosofica alternativa al mondo sociale esistente. Il che si accorda, in certa misura, con le note considerazioni sulla lotta di classe nel mondo antico che Marx ed Engels svilupperanno nel
117 *Manifesto del partito comunista*, chiarendo come lo scontro di classe in senso proprio si manifesti soltanto quando, nell'epoca moderna, tutti i rapporti di subordinazione (politici, giuridici, e così via) sono stati aboliti e resta soltanto la contrapposizione economica tra chi ha tutto e chi non ha alcunché. Al suo tempo, Epicuro non poteva cambiare il mondo: poteva però crearsi – e lo fece fondando il suo *Giardino* – un piccolo mondo diverso, una sorta di «intermondo» in cui anche le donne e gli schiavi erano trattati come esseri umani. Quello che interessa sottolineare ulteriormente, ora, è la preferenza che Marx ed Engels accordano a Epicuro, decisamente più rivoluzionario – col suo materialismo e il suo attacco della religione – rispetto agli stoici e agli scettici:

«qui si vede quanto *questo ateo dichiarato* avesse verso il mondo un'attitudine "astuta, ingannatrice" e "prudente", attaccandone apertamente la religione mentre gli *stoici* si arrangiavano speculativamente la religione antica e gli *scettici* toglievano a pretesto la loro "apparenza" per poter

accompagnare sempre il loro giudizio con una *reservatio mentalis*»[177].

È interessante che, in questo passaggio, Epicuro venga qualificato come «ateo dichiarato»: ciò segnala come in fondo, per Marx ed Engels, quello di Epicuro fosse già un ateismo, nella misura in cui gli dèi a cui egli si riferiva altro non erano se non l'idealizzazione del filosofo giunto alla mèta della vita felice. Altrettanto interessante è la polemica che Marx conduce contro lo stoicismo, accusato di aver accettato la tradizione religiosa – o, meglio, il tradizionale spirito religioso – anziché rigettarlo per fare spazio alla superiore saggezza della filosofia: questa critica era già stata abbozzata, seppur embrionalmente, nella *Dissertazione*, in cui la filosofia stoica era considerata colpevole di aver aperto «tutte le porte e i cancelli alla mistica superstizione non libera»[178], ossia alla fede nella necessità assoluta e nell'esistenza di un principio divino. Ora, nell'*Ideologia tedesca*, Marx ed Engels continuano a insistere sulla necessità di distinguere – contro Stirner – il rifiuto del mondo a cui portano le filosofie degli stoici e degli scettici e, invece, il riconoscimento dell'esistenza del solo mondo terreno a cui perviene Epicuro. I primi, sono in fuga dal mondo perché cercano qualcosa di superiore; Epicuro, dal canto suo, sa che il nostro è il solo mondo e che pertanto occorre renderlo pienamente vivibile per l'uomo, svuotandolo da tutti gli enti immaginari e spirituali che lo abitano secondo i creduloni. Marx ed Engels notano, non senza una punta di ironia, come Stirner giunga allo stesso miope risultato a cui era pervenuto Hegel nelle sue *Lezioni sulle storia della filosofia*: stoici, scettici ed epicurei, pur percorrendo strade diverse, raggiungono la stessa mèta, la negazione del valo-

note

[177] *Ibidem*. Corsivi miei.

[178] K. Marx, *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*, cit., p. 201.

re del mondo, l'indifferenza verso la realtà esterna. La conseguenza assurda è che Stirner «fa sfociare queste dottrine direttamente nel cristianesimo»[179], proprio come Hegel, nella *Fenomenologia dello Spirito*, faceva confluire lo stoicismo e lo scetticismo (ma non l'epicureismo) nella «coscienza infelice» dell'Età medievale. Ciò che Stirner continua a non comprendere è, in definitiva, che la linea di pensiero che da Democrito porta a Epicuro segna una tradizione alternativa e opposta a quella cristiana: secondo le acquisizioni guadagnate con la *Sacra famiglia*, la tradizione spiritualistica-idealistica che da Platone porta al cristianesimo e a Hegel è opposta e in perenne conflitto con quella che da Democrito ed Epicuro porta al materialismo ateo francese e alla «concezione materialistica della storia». Epicuro è riconfermato come fondatore del materialismo.

Finora, tratteggiando i contorni della polemica contro Stir-
119 ner, non abbiamo fatto menzione di Democrito: in realtà, Marx ed Engels lo citano a più riprese, nel tentativo di salvare anche lui dalle interpretazioni mistificanti messe in circolo da Stirner. Proprio a proposito della polemica contro lo stoicismo, i nostri due autori criticano Stirner per il fatto che «si figura che Democrito fosse uno stoico»[180]. L'errore interpretativo si annida – proprio come nell'interpretazione di Epicuro – nell'idea secondo cui Democrito, dopo aver preso atto della discrasia tra mondo empirico (qualitativo) e realtà (meramente quantitativa), avrebbe anch'egli intrapreso, come faranno poi gli stoici, la via della fuga dal mondo. La stessa concezione democritea della «tranquillità dell'animo» (*euthumia*) sarebbe la prova decisiva che egli, come gli stoici, non mirava ad altro se non a quella tranquillità che si può raggiungere solo a patto di evitare il mondo esterno. Questa lettura banale è sconfessata – rilevano Marx ed Engels – dalla «esistenza movimentata di Democrito, da un

note

[179] K. Marx – F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 123.
[180] Ivi, p. 121.

capo all'altro del mondo (*das bewegte, weltdurchstreifende Leben des Demokrit*)»[181], alla ricerca della verità. L'idea di un Democrito sempre in giro per il mondo a fare ricerche era già emersa, come si ricorderà, nella *Dissertazione*. Il materialismo, se coerentemente sviluppato, non conduce mai alla fuga dal mondo, ma piuttosto al riconoscimento dell'inesistenza di ogni presunto mondo ultraterreno. In questo senso, notano Marx ed Engels, bisogna credere che:

«ben lungi dal rifiutare il mondo Democrito fosse, al contrario, un naturalista empirico e la prima mente enciclopedica tra i greci; che la sua etica, appena nota, si limiti a poche glosse che egli *avrebbe* scritto in tarda età, dopo aver molto viaggiato; che le sue cose di scienza naturale vengano definite filosofia solo *per abusum*, perché per lui l'atomo, a differenza di Epicuro, è soltanto un'*ipotesi fisica* (*physikalische Hypothese*), un *espediente* (*Notbehelf*) per spiegare dei fatti, proprio come nelle proporzioni delle combinazioni della chimica moderna»[182].

Per questa via, viene salvato dai fraintendimenti stirneriani anche il materialismo democriteo, di cui – come nella *Dissertazione* – viene ribadita, tra le righe, l'importanza decisiva per lo sviluppo della teoria atomistica di Epicuro: le radici greche del «materialismo storico» vengono così nuovamente difese, come già nella *Sacra famiglia*, e al tempo stesso concepite come fondanti quella tradizione materialistica, atea e, da ultimo, comunista che si oppone alla tradizione idealistica e spiritualistica. In questo modo, inoltre, viene dimostrato – osservano Marx ed Engels con divertita ironia – che non è Stirner ad avere la filosofia greca dietro di sé, ma è piuttosto la filosofia greca ad avere Stirner dietro di sé e a guardarlo dall'alto.

note

[181] *Ibidem*.
[182] *Ibidem*. Corsivi miei.

7. La subordinazione della scienza in Marx e in Epicuro

Uno dei fattori che più spingono Marx, nella *Dissertazione*, a preferire l'atomismo di Epicuro a quello di Democrito è il loro diverso impiego della scienza. Per il secondo, la scienza è il fine ultimo della ricerca, nella misura in cui egli non mira ad altro se non alla conoscenza disinteressata della verità; per il primo, la scienza è soltanto uno strumento tramite il quale raggiungere l'obiettivo della vita felice. Democrito consacra la vita alla scienza, Epicuro la scienza alla vita. Il primo percorre in lungo e in largo le regioni del mondo per raggiungere una verità che gli sfugge senza sosta; il secondo se ne sta tranquillo nel suo Giardino, in compagnia di pochi amici sinceri, e si dedica alla scienza al solo fine di spiegare razionalmente ogni cosa e, quindi, di rimuovere la paura dell'ignoto e del divino. Questo punto emerge in modo chiarissimo in una nota sentenza epicurea che doveva certo essere ben presente a Marx:

121

«*non avremmo bisogno dello studio della natura*, se non ci avessero mai inquietato le paure dei fenomeni celesti, e della morte, il timore che questa possa mai essere qualcosa per noi, e, ancora, se non ci avesse turbato l'ignoranza dei limiti delle sofferenze e dei desideri»[183].

Se in Democrito la scienza è riconosciuta come il valore supremo, attorno al quale devono orbitare tutti gli altri, in Epicuro essa, lungi dall'essere di per sé un valore, è riconosciuta necessaria soltanto nella misura in cui è propedeutica all'etica, ossia nella misura in cui rimuove

note

[183] Epicuro, *Massime capitali*, 11, in *Epicurea*, cit., pp. 197-199. Corsivo mio.

l'ignoranza e la paura dei fenomeni naturali che ne deriva. In altri termini, Epicuro – come Marx mette molto appropriatamente in luce – considera vana e presuntosa ogni ricerca scientifica fine a se stessa, che non si prefigga come scopo la liberazione dell'uomo da turbamenti e timori. Proprio perché finalizzata a garantire la felicità e la tranquillità interiore all'uomo tramite il raggiungimento di uno stato di atarassia garantito dal pieno possesso (raggiunto per via conoscitiva) della natura, in Epicuro la scienza è subordinata all'etica, ossia a qualcosa che – come nota Marx – le è superiore: l'uomo, l'esistenza concreta, la felicità. Il rifiuto di Marx dell'atteggiamento di Democrito, che a suo dire è puramente scientifico, e solo tangenzialmente denso di risvolti filosofici, deve in parte essere ricondotto alla polemica – di cui già dicevamo – che il pensatore tedesco conduce, negli anni giovanili, contro ogni forma di scienza, accusata di essere incapace di rendere conto dei processi della vita e dei sentimenti come l'amore. In questo senso, Democrito, che «si tuffa fra le braccia del *sapere positivo* (*positives Wissen*)»[184], non è diverso dai già citati studenti di medicina, che ingabbiano la vita in formule matematiche. Anche di qui deriverebbe dunque la netta superiorità di Epicuro, che «disprezza le scienze positive, poiché esse non danno nessun contributo alla vera perfezione»[185], che è la perfezione di chi vive felice e in pieno equilibrio col mondo esterno. Ma non bisogna commettere l'errore di appiattire a quest'unico livello la contrapposizione tra Democrito ed Epicuro della *Dissertazione*: altrimenti non si spiegherebbe perché le simpatie di Marx vadano in fin dei conti per un autore (Epicuro) che non aveva certo rigettato la scienza *tout court*, ma piuttosto l'aveva utilizzata per fini extra-

note

[184] K. Marx, *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*, cit., p. 117.
[185] Ivi, p. 119.

scientifici, e in particolare per il conseguimento della vita felice. E, infatti, nella dissertazione marxiana si dice che Epicuro disprezza le scienze positive, quelle cioè fini a se stesse, ma non si afferma certo che egli fu nemico di ogni scienza in quanto tale: in altri termini, precisa Marx, occorre riconoscere che tra Democrito ed Epicuro sussiste una «*differenza di vigore* e *prassi scientifica*»[186], ossia che la scienza compare con valori e finalità radicalmente diverse, ma che è comunque saldamente presente in entrambi gli autori. Democrito è universalmente riconosciuto come l'uomo erudito, che cerca la scienza in quanto tale, riconoscendo in essa (e soltanto in essa) il valore supremo; l'ideale a cui egli resta ancorato è quello – tipicamente greco – del «sapere per il sapere», ideale che sarà codificato nella maniera più efficace da Aristotele: scienza e filosofia non hanno altro obiettivo se non quello di fugare l'ignoranza, il che equivale a sostenere che esse sono fini a se stesse. Dal canto suo, Epicuro si serve della scienza in maniera funzionale, e più precisamente nella misura in cui essa può contribuire a rendere l'uomo felice: dopo di che se ne congeda serenamente, nella convinzione che essa abbia così esaurito il suo compito. È Marx stesso a rilevare, non senza approvazione, che Epicuro «confessa che le sue spiegazioni mirano solo all'*assenza di turbamenti dell'autocoscienza, non alla conoscenza della natura in sé e per sé*»[187]. Recentemente, gli interpreti hanno giustamente insistito su questo punto nodale dell'interpretazione marxiana della *Dissertazione* del '41:

«Marx propose che Democrito era stato semplicemente uno scienziato per il quale l'atomo possedeva solo delle proprietà materiali. D'altro canto, Epicuro era considerato da Marx un filosofo nella misura in cui egli pensava

note

[186] Ivi, p. 115.
[187] Ivi, p. 129.

l'atomo anche in termini formali deducendone dei princìpi che influenzavano il suo intero pensiero»[188].

Marx non ha alcun dubbio, già nel 1841, sul fatto che la posizione di Epicuro sia infinitamente superiore rispetto a quella di Democrito anche, e in misura decisiva, per il fatto che usa la scienza in vista di obiettivi che a ben vedere cadono completamente al di là della scienza stessa: Democrito è uno scienziato (e non a caso da lui deriva la corrente scientifica e apolitica del materialismo, come si precisa nella *Sacra famiglia*), Epicuro un «filosofo pratico» (da cui deriva la corrente politica del materialismo, destinata a sfociare nel movimento comunista).
Possiamo svolgere due considerazioni a partire dalle riflessioni marxiane sul valore funzionale della scienza in Epicuro: la prima è di carattere strettamente esegetico; la seconda, invece, coinvolge più da vicino la filosofia marxiana nei suoi sviluppi posteriori rispetto alla dissertazione del 1841. Partiamo dalla prima considerazione: l'interpretazione marxiana, che fa leva sull'assoluta centralità dell'etica nel sistema epicureo, rispetto alla quale tutto il resto (compresa la scienza) è secondario e funzionale, è fondamentalmente corretta e pertinente. In questo, Marx si rivela uno storico della filosofia attento e puntuale, per quanto la categoria di «storico della filosofia» possa apparire inappropriata se riferita a lui. Ha ragione Marx quando sostiene che, in fondo, a Epicuro non importa granché di come sia la realtà in sé, poiché quel che è davvero importante è intenderla in maniera tale che non possa turbarci e impedirci di vivere dogmaticamente. A rigore, Epicuro nel far fisica non guarda contemplativamente il mondo, descrivendolo secondo leggi tratte dall'osservazione, come aveva invece fatto Democrito, in ciò prototi-

note

[188] P. Thomas, *Die Fastnachtszeit der Philosophie: il Marx della dissertazione di laurea*, cit., p. 133.

po della moderna figura di scienziato; quel che egli si propone è, piuttosto, di *costruire* una fisica che possa essere adatta all'obiettivo etico del raggiungimento della felicità. Egli non si cura tanto di *come sia fatto il mondo*, quanto piuttosto di *come esso debba essere fatto* per non turbarci[189]. Il baricentro è spostato dall'oggetto al soggetto e alle sue esigenze pratiche. La sua è una filosofia della prassi che mira al concreto raggiungimento dlel'esistenza felice, e non al conseguimento disinteressato di verità teoretiche. Ben si capisce, allora, perché per Epicuro la filosofia si configuri innanzitutto come «un'*attività* che, con i ragionamenti e le discussioni, riesce a *produrre* la vita felice»[190]. In questo senso, la lettura marxiana di Epicuro è stata suffragata da tre grandi storici della filosofia come Giovanni Reale, Francesco Adorno e Margherita Isnardi Parente: pur provenendo da diverse «scuole di pensiero» e muoven-
125 do da presupposti ideologici diversi se non opposti, questi tre autori concordano nell'ammettere la centralità assoluta dell'etica in Epicuro. Il primo – Giovanni Reale – ha efficacemente messo in luce come il punto di partenza della filosofia di Epicuro, in ogni sua articolazione, sia sempre l'etica; se egli aderisce alla teoria atomistica, lo fa in forza del fatto che l'atomismo è sicuramente il «miglior "fondamento" della sua etica»[191], nella misura in cui garantisce l'esistenza di un mondo perfettamente (e facilmente) conoscibile; non diversamente, la logica, la fisica, la teologia e la teoria dei corpi celesti elaborate dal filosofo del Giardino sono asservite all'etica e da essa soltanto dipendono. La filosofia è posta al servizio della vita,

note

[189] Per quel che riguarda questo aspetto, centrale nel pensiero epicureo, ci permettiamo di rimandare al nostro *La farmacia di Epicuro. La filosofia come terapia dell'anima*, Il Prato, Padova 2006, pp. 50 ss.

[190] Usener, fr. 219, in *Epicurea*, cit., p. 383. Corsivi miei.

[191] G. Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, Milano Bompiani 2004, 10 voll., V, p. 152.

e non viceversa (come invece avviene in Democrito). Dal canto suo, Francesco Adorno ha sottolineato come in Epicuro la scienza abbia un senso «in quanto aiuti l'uomo, attraverso la comprensione del mondo in cui vive, a rendersi conto della propria natura e delle proprie possibilità restituendo sé a se stesso, liberandosi dai timori e dalle apprensioni di una realtà soprannaturale»[192]. Anche Adorno, dunque, legittima pienamente la lettura marxiana secondo cui la scienza è, in Epicuro, del tutto finalizzata al raggiungimento di qualcosa che, in definitiva, la trascende. Infine, Margherita Isnardi Parente ha opportunamente individuato la subordinazione della scienza all'etica come cifra della filosofia dell'Età ellenistica nel suo complesso, evidenziando efficacemente come il primato dell'etica risulti lampante soprattutto nel pensiero epicureo[193]. Tutti e tre questi studiosi, che provengono da tradizioni ben diverse, concordano dunque nel riconoscimento della funzionalità della filosofia e della scienza, in Epicuro, alla vita, la quale – come ricorda Reale – è per Epicuro «*il vero "assoluto"*»[194].

La seconda considerazione riguarda, invece, gli sviluppi successivi del pensiero marxiano: ci pare di poter sostenere senza esitazione che nel riconoscimento marxiano della superiorità della posizione epicurea in forza dell'impiego funzionale che essa fa della scienza vi sono tutti i prodromi della futura riflessione marxiana, e in particolare dell'uso che della scienza farà lo stesso Marx. Misurandosi con Epicuro, egli sta già maturando una ben precisa convinzione di cosa la scienza debba o non debba fare. È stato soprattutto Louis Althusser a metterci in guardia dal leg-

note

[192] F. Adorno, *La filosofia antica*, Feltrinelli, Milano 1972, 2 voll., I, pp. 177-178.

[193] M. I. Parenti, *La filosofia dell'Ellenismo*, Loescher, Torino 1977, pp. 14 ss.

[194] G. Reale, *Presentazione* a D. Fusaro, *La farmacia di Epicuro*, cit., p. 6.

gere Marx «a ritroso», proiettando all'indietro, nelle sue posizioni originarie, gli sviluppi futuri del suo pensiero, giacché un'operazione di questo tipo finirebbe per leggere il «giovane» Marx alla luce del Marx «maturo»: tenendo a mente l'ammonimento althusseriano, quello che intendiamo mettere in luce è il processo di formazione, colto nei suoi momenti di genesi, del pensiero di Marx, osservando il nascere, in lui, di uno specifico atteggiamento critico e anti-idealistico che lo porterà alla formulazione della «concezione materialistica della storia» e, successivamente, alla stesura del *Capitale*. Sulle orme di Althusser, non vogliamo certo sostenere l'assurdità che, preferendo Epicuro a Democrito, Marx stia già fondando il materialismo storico e la critica dell'economia politica: al contrario, intendiamo mettere in luce come, nella preferenza per l'uso che della scienza fece Epicuro, Marx stia

maturando la consapevolezza che la scienza non debba mai ridursi alla fredda analisi avalutativa e fine a se stessa propria dello scienziato (Democrito), ma debba piuttosto essere concepita come un'arma, uno strumento finalizzato a qualcosa che, di per sé, è situato del tutto al di là della scienza e rispetto al quale quest'ultima è subordinata. E questa scoperta resterà effettivamente centrale negli sviluppi successivi del pensiero marxiano: checché se ne dica, il *Capitale* è l'opera di un rivoluzionario che solo temporaneamente e in vista di obiettivi del tutto extrascientifici indossa il camice dello scienziato. È del resto risaputo che Marx non è stato *solamente* un filosofo, ma ha anzi compendiato in sé le eterogenee figure dello scienziato, dell'economista, dello storico e del politico: a rigore, da un certo momento in poi (al più tardi nel 1845), egli ha esplicitamente affermato di non essere più un filosofo, in un mutamento di paradigma che l'ha condotto a teorizzare la morte della «filosofia» e, di conseguenza, la necessità di congedarsi dallo spazio filosofico in favore della «prassi rivoluzionaria». Ma Marx non è neppure

stato soltanto un rivoluzionario, né tanto meno un mero profeta della società senza classi: quella a cui egli ha dato vita si presenta piuttosto, sotto molti aspetti, come una scienza critica, nata dal confronto con l'economia politica classica. Benché contenga – per ammissione dello stesso Marx – molti riferimenti hegeliani (primo tra tutti l'impiego costante del metodo dialettico), il *Capitale* è, a ben vedere, un'opera che si presenta come scientifica, e non è certo un caso se il nostro autore, motivando la sua scelta di studiare il modo di produzione capitalistico quale si manifesta in Inghilterra, si paragona al fisico che analizza i processi naturali nel luogo in cui essi si manifestano nella forma più pregnante ed evidente[195]. Ora, non ci pare scorretto sostenere che l'uso che Marx fa della scienza nel *Capitale* e negli altri scritti «scientifici» – quelli che, secondo la linea interpretativa althusseriana, si situano dopo la cosiddetta «rottura epistemologica» – è funzionale, in maniera per molti versi simile all'uso che della scienza aveva fatto Epicuro (e che lo stesso Marx aveva encomiato nella sua *Dissertazione*). Nel suo celebre confronto tra Weber e Marx, del 1932, Löwith ha colto meglio di ogni altro il valore assolutamente funzionale della scienza in Marx, scrivendo che ciò che stimolava il suo lavoro scientifico «trascendeva completamente la scienza come tale»[196] e trapassava in politica e in lotta per l'emancipazione sociale di quella classe (il proletariato) la cui schiavitù egli aveva denunciato *anche* per via scientifica. La scienza economica, al cui studio venne indirizzato da Engels, è in Marx del tutto funzionale a un obiettivo che, di per sé, trascende completamente la scienza in quanto tale e si situa in un diverso ambito: in particolare, Marx cerca nella scienza uno strumento che gli permetta

note

[195] K. Marx, *Il capitale*, cit., p. 32.

[196] K. Löwith, *Max Weber und Karl Marx*, 1932; tr. it. *Max Weber e Karl Marx*, in ID., *Marx, Weber, Schmitt*, Laterza, Roma - Bari 1994, p. 8.

di mostrare le contraddizioni e le incongruenze, nonché l'inaggirabile transitorietà, del modo di produzione capitalistico con le quali si era misurato in un primo tempo – fino al 1845 circa – in modo essenzialmente «filosofico» e «umanistico». Quello che nell'*Introduzione* a *Per la critica alla filosofia del diritto di Hegel* e nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* è uno sdegno morale per una società in cui una parte della popolazione muore di fame nell'abbondanza e vive in condizioni solo formalmente diverse rispetto a quelle degli antichi schiavi trapassa successivamente in analisi scientifica di quelle contraddizioni, delle condizioni che rendono possibile il prodursi di una società ai cui poli si trova una classe di lavoratori che non possiede alcunché e una classe di non-lavoratori che dispone di ogni bene e dei mezzi necessari per appropriarsi del lavoro altrui: il cuore del problema resta invariato, ed è la
129 necessità di abbattere l'oppressione e l'asservimento che dilagano nella società presente, nella speranza che la società umana possa assumere un assetto radicalmente diverso; ciò che muta è lo strumento con cui quella schiavitù viene denunciata e analizzata, nella misura in cui Marx passa dalla filosofia alla scienza economica. L'oppressione e le storture che innervano la società vengono dapprima scoperte e denunciate filosoficamente, per poi essere studiate più da vicino, nei loro dettagli, tramite il microscopio della scienza economica: il presupposto è che solo se si conosce perfettamente il male lo si può sconfiggere. In quest'ottica, il discorso di Althusser, secondo cui, accanto a un Marx «giovane», anteriore alla stesura dell'*Ideologia tedesca* (1846), che è romantico, umanista e intriso di speranze in un mondo migliore, esisterebbe un Marx «maturo», che approda a una concezione saldamente scientifica che gli permette di leggere come una necessità inevitabile il crollo del capitalismo e il conseguente affermarsi della società senza classi, è un discorso tutto sommato ragionevole, che coglie bene le dinamiche inter-

ne al pensiero di Marx: a patto che, naturalmente, si riconosca come sostrato invariato, nel giovane Marx non meno che in quello maturo, quella che molto opportunamente Ernst Bloch ha individuato come una speranza in un futuro migliore e diverso dal passato e dal presente[197]. In quest'ottica, in forza della quale è come se la speranza di Marx si incarnasse prima nella filosofia e nell'umanismo, poi in una disincantata concezione scientifica, ben si capisce come la scienza, non meno della filosofia, sia e resti funzionale a qualcosa che la trascende e che rispetto ad essa è del tutto eterogeneo. Anche un'opera che si pretende squisitamente scientifica come il *Capitale* rivela in più punti la centralità della speranza. Senza addentrarci nello specifico della questione, possiamo limitarci a segnalare come il *Capitale* sia colmo di accenni futurologici dettati dalla speranza e certo non riconducibili alla scienza: così, da un lato, Marx afferma esplicitamente che l'obiettivo dell'opera non è quello di prescrivere «ricette per l'osteria dell'avvenire»[198] e, successivamente, trasgredendo palesemente tale ammonizione, abbozza un quadro di quella che sarà la futura società comunistica, il «vero regno della libertà», seguendo le trame della speranza. Riesce davvero difficile immaginare come un'opera *esclusivamente* scientifica, avalutativa e disincantata il *Capitale*, in cui la scienza sia fine a se stessa: quest'opera, colma di esortazioni morali e di prese di posizioni «ideologiche», si configura essenzialmente come un'arma di battaglia propria di chi si schiera fin da principio con una parte (gli operai) dell'oggetto della propria analisi contro l'altra (i capitalisti). In quest'ottica, possiamo sostenere che, non

note

[197] Per quel che riguarda il tema della speranza e del posto che essa occupa nel pensiero marxiano, ci permettiamo di rimandare al nostro *Filosofia e speranza. Ernst Bloch e Karl Löwith interpreti di Marx*, Il Prato, Padova 2005.

[198] K. Marx, *Il capitale*, I, cit., Poscritto alla seconda edizione, p. 42.

meno di Epicuro, Marx non è uno scienziato, e se indossa i panni dello scienziato lo fa in vista di obiettivi che non hanno nulla a che vedere con la scienza propriamente detta: Epicuro ricorreva alla scienza per garantire un'esistenza felice all'uomo, Marx per emancipare il genere umano, per dimostrare che il modo di produzione capitalistico, con le ingiustizie che lo infettano, è destinato a crollare con ineluttabile necessità in forza delle contraddizioni che esso stesso ha generato, prima tra tutte il carattere sempre più sociale della produzione a cui fa seguito una forma sempre più individuale dell'appropriazione; la speranza in un mondo migliore viene a poggiare, in questo modo, su basi più salde, e tende a sfumare in certezza scientifica, senza per questo smarrire il suo nucleo intimamente utopico. È grazie a questo uso ancillare della scienza che Marx può a buon diritto rivendicare la scientificità del proprio socialismo, opponendosi a quello utopistico di chi, come Fourier o Saint-Simon, si limita a sperare vagamente in un mondo più giusto, senza tener conto delle possibilità reali e della necessità della transizione: necessità che è e resta innanzitutto morale e tale da richiedere l'impegno costante delle classi oppresse in una lotta senza tregua. Tramite la scienza, la speranza viene dunque a installarsi – in Marx – sulle possibilità reali, viene cioè a essere «mediata con ciò che è realmente possibile»[199], cessando di essere un sentimento del tutto indeterminato e vago, senza connessioni con la realtà presente. Al di là dei «diversi Marx» (lo scienziato, il sociologo, lo storico, il filosofo) che si possono individuare a seconda del periodo o dell'opera considerata, il cuore di Marx resta dunque uno solo, unitario e sempre presente: la speranza in un domani diverso e migliore dell'oggi.

note

[199] E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1959; tr. it. *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 1994, a cura di R. Bodei, 3 voll., I, p. 392.

In questa prospettiva, egli non avrebbe fatto altro che declinare in una miriade di modi diversi – compreso quello scientifico – quest'unico tema, che ritorna incessantemente dalle opere giovanili fino a quelle della maturità. Per questa via interpretativa, percorsa soprattutto da Bloch, diventa possibile sostenere che, come in Epicuro la scienza è funzionale all'etica, così in Marx essa è funzionale alla speranza in una società giusta, in un mondo finalmente umano, in cui gli uomini regolino consapevolmente la produzione, anziché esserne dominati, e diano luogo a una società in cui la priorità assoluta sia la soddisfazione dei bisogni e non la valorizzazione del capitale. Nella concezione e nell'uso che Marx fa della scienza, nel *Capitale* e nelle altre opere «scientifiche», l'atteggiamento epicureo è decisamente più presente di quanto gli interpreti siano finora stati disposti ad ammettere.

8. Una società di atomi

Dell'atomismo epicureo, esaltato per la sua spiccata avversione per ogni sentimento religioso, per la tranquillità a cui conduce, per la libertà che riconosce all'agire umano e per l'uso funzionale che fa della scienza, Marx mette anche in evidenza, già nella *Dissertazione*, un grande limite, che a suo avviso deve essere superato: l'individualismo radicale. Questo tema pervade l'intera *Dissertazione* marxiana, e viene affrontato direttamente nella conclusione della stessa, quando Marx nota criticamente che «l'assolutezza e la libertà dell'autocoscienza costituisce il principio della filosofia epicurea, *anche se l'autocoscienza è concepita solo sotto l'aspetto dell'individuale* (*wenn auch das Selbsbewußtsein nur unter der Form der Einzelheit gefaßt wird*)»[200]. In questo modo, da un lato è encomiato il riconoscimento epicureo del valore supremo dell'uomo e della sua libertà dell'agire, ma dall'altro viene sottoposta a critica la concezione individualistica che pone al centro della scena il singolo uomo nella sua autonomia dal resto della società. Benché nella sua dissertazione, incentrata sul problema della filosofia della natura, non faccia menzione del problema della politica, Marx sembra suggerire, in molti passaggi, che il rifiuto epicureo della vita politica e, in generale, dell'esistenza in società scaturiscano esattamente dal valore assoluto attribuito all'individuo, che si realizza pienamente in se stesso. Ciò su cui il nostro autore insiste apertamente è un altro aspetto: a suo avviso, Epicuro ha desunto dal mondo degli atomi il modello di esistenza degli uomini. Proprio perché, nota Marx, «l'atomo è la materia nella forma dell'*autonomia* (*Selbständigkeit*), della *individualità* (*Einzelheit*)»[201] e, in

note

[200] K. Marx, *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*, cit., p. 201.
[201] Ivi, p. 195.

definitiva, dell'esistenza irrelata, esso ha un valore in quanto individuo indipendente dagli altri. È solo in un secondo momento, e del tutto casualmente, che – osserva Marx – i singoli atomi abbandonano la loro individualità per dare vita agli aggregati: e una volta che questi ultimi siano andati incontro alla disgregazione, gli atomi tornano nella loro individualità astratta, nella loro autonomia originaria e autoreferenziale. Nella prospettiva epicurea, come nota Marx, ciò che conta veramente sono i singoli atomi, eterni e immutabili, e non gli aggregati, secondari e soggetti ai processi di aggregazione e di disgregazione. Nella loro caduta rettilinea, essi deviano dalla linea retta e, urtandosi, tendono a respingersi (legge della repulsione) e ad aggregarsi. In questo senso, Marx scrive che gli atomi «costituiscono l'unico oggetto di se stessi, *possono essere in rapporto solo con se stessi* (*können sich nur auf sich beziehen*), e pertanto, per dirla in termini spaziali, *scontrarsi*, in quanto ogni esistenza relativa dei medesimi, nella quale essi siano in rapporto con l'altro da loro, viene negata»[202]. Detto altrimenti – spiega Marx – nella repulsione «è negato ogni rapporto con l'altro ed il movimento è posto come *autodeterminazione* (*Selbstbestimmung*)»[203], ossia come determinazione del soggetto individuale. Ora, secondo la concezione epicurea – nota Marx – gli atomi non sono soltanto la matrice da cui deriva il reale quale appare ai nostri organi sensoriali: essi rappresentano anche l'esistenza degli uomini sul piano del concetto, diventando modelli della vita umana; in questa prospettiva, come gli atomi hanno un valore assoluto solo se considerati individualmente, e solo occasionalmente e per motivazioni del tutto casuali si incontrano e danno vita agli aggregati, così gli individui umani hanno valore

note

[202] Ivi, p. 147.
[203] Ivi, p. 149.

innanzitutto se in sé considerati: non è certo un caso se il termine «in-dividuo» ha lo stesso significato del greco *atomon*, cioè «indivisibile». È solo casualmente e in modo del tutto secondario che gli in-dividui umani si aggregano dando vita al rapporto di società, di amore e di amicizia. Ciò che accade al livello microscopico degli atomi accade secondo Epicuro anche a quello macroscopico delle interazioni umane. Le relazioni che si vengono a costituire tra i singoli individui sono analoghe a quelle che si instaurano, a livello microscopico, tra gli atomi: si tratta di legami occasionali e di valore inferiore rispetto all'esistenza individuale; quando tali legami si infrangono, l'atomo-individuo ritorna alla propria pienezza individuale. Ben si capisce, in questa prospettiva, perché le finalità terapeutiche della filosofia epicurea sono sempre indirizzate ai singoli individui, mai alla società nel suo
135 complesso: come gli atomi deviano, ossia si allontanano dalla linea retta, così gli uomini – commenta Marx nella *Dissertazione* – devono allontanarsi dalla massa, abbandonare il caos della vita in società e condurre un'esistenza appartata (secondo il motto epicureo *làthe biosas*, «vivi appartato») in un luogo tranquillo, stringendo un rapporto di amicizia in cui non venga meno il valore assoluto dell'individuo. È molto significativo l'accento che Marx pone sulla teoria del *clinamen* come fondativa dell'intero sistema epicureo:

«*la declinazione dell'atomo dalla linea retta non è una determinazione particolare, che ricorra casualmente nella fisica epicurea. La legge che essa esprime vale piuttosto per tutta la filosofia epicurea, tanto che, come si comprende da sé, la determinatezza della sua manifestazione dipende dalla sfera nella quale si applica*»[204].

note

[204] Ivi, p. 143.

In questo passo, che avevamo già riportato nella prima parte del nostro lavoro, emerge la centralità assoluta che, secondo Marx, occupa la teoria del *clinamen* nella filosofia epicurea: essa ritorna incessantemente in ogni ambito del pensiero di Epicuro. Come gli atomi deviano dalla linea retta, così – nota Marx – per Epicuro «lo scopo dell'agire è *l'astrarre* (*das Abstrahieren*), il ritirare dal dolore e dal turbamento, l'atarassia»[205], e in ambito etico «il bene è la fuga dal male, il piacere il fuggire dal dolore»[206]; gli dèi stessi, questi uomini perfettamente riusciti, non fanno altro che vivere appartati, «*si ritraggono dal mondo*, e di esso non si curano, e dimorano al di fuori del medesimo»[207]. Lo stesso, secondo Epicuro, sono tenuti a fare gli uomini, i quali – commenta Marx – devono ritrarsi dal mondo della società e vivere come dèi nel Giardino, fondando una piccola comunità di amici in cui ciascuno miri al proprio benessere individuale e a quello dei compagni. Di qui la già ricordata fuga dalla società e dalla vita politica teorizzata da Epicuro, in riferimento alla quale Marx scrive quanto segue:

«come dunque l'atomo si libera dalla sua esistenza relativa, la retta, da essa astraendo, da essa discostandosi, così tutta la filosofia epicurea si discosta dall'esistenza limitatrice in tutti i casi in cui il concetto dell'*astratta singolarità* (*abstrakten Einzelheit*), l'autonomia e la *negazione di ogni rapporto con l'altro* (*Negation aller Beziehung auf anderes*) debbono essere rappresentati nella sua esistenza»[208].

In questo passo, in cui peraltro si avverte distintamente l'eco della polemica hegeliana contro l'«astrattezza», Marx ribadisce il proprio convincimento secondo cui

note

[205] Ivi, p. 145.
[206] *Ibidem*.
[207] *Ibidem*.
[208] Ivi, pp. 143-145.

l'esistenza che gli uomini devono condurre, secondo Epicuro, rispecchia fedelmente l'esistenza degli atomi, indipendenti gli uni dagli altri e tendenzialmente autonomi. Quella che è la legge del mondo degli atomi *deve diventare*, dice Marx, il modello di vita dei singoli individui quale viene inteso da Epicuro: essi devono esistere alla maniera degli atomi; in questa prospettiva, scrive Marx:

«la *negazione da parte dell'atomo di ogni rapporto con l'altro* [...] *deve essere tradotta in atto, deve diventare positiva* (*muß verwirklicht, positiv gesetz werden*). Ciò può aver luogo solo in quanto l'*esistenza, cui l'atomo si riferisce, non è nient'altro che esso stesso*, e cioè, ugualmente, *un atomo*, e, dal momento che essa stessa ha una determinazione immediata, sono *molti atomi. Così la repulsione dei molteplici atomi è la realizzazione necessaria della "legge dell'atomo"*»[209].

Questa concezione, in virtù della quale ciascun individuo non è che un atomo del tutto autonomo e indipendente rispetto agli altri (concezione che fu concretamente seguita dallo stesso Epicuro, il quale si rifugiò nell'«intermundum» del suo Giardino), già ai tempi della *Dissertazione* pare del tutto insoddisfacente a Marx: ed è indubbiamente l'aspetto del pensiero di Epicuro a cui, a quel tempo, guarda con maggiore diffidenza. Come abbiamo visto, nella *Sacra famiglia*, Marx ravviserà nell'atomismo greco di Epicuro la fonte del materialismo su cui si fonderà il comunismo moderno: e, al tempo stesso, chiarirà che è solo nell'epoca moderna che il materialismo poteva essere declinato come teoria comunistica, spiegando come il materialismo precedente (da Democrito ed Epicuro in poi) non fosse ancora maturo per sfociare nel comunismo, né erano mature le condizioni oggettive della società.

note

[209] Ivi, p. 147.

Non stupisce, in quest'ottica, che Epicuro, fondatore del materialismo a cui Marx si ricollega, abbia rigettato la politica, finendo addirittura per delineare una concezione dell'esistenza umana che rispecchia piuttosto bene quella dell'epoca moderna, in cui ciò che conta veramente è soltanto l'individuo: la società moderna è la società degli individui intesi come atomi, tutti indipendenti tra loro e tali da entrare solo occasionalmente in rapporto con gli altri. Certo, nel 1841, l'insoddisfazione marxiana per l'individualismo è ancora l'insoddisfazione hegeliana per la vita astratta dell'individuo, del *bourgeois*, rispetto alla quale viene di gran lunga preferita l'«eticità» dell'esistenza collettiva, radicata nella concretezza dei costumi, della mentalità e delle istituzioni di un popolo. Ben presto Marx si separerà dalle posizioni hegeliane, ma non rigetterà mai l'idea secondo cui la vera vita sia quella in società, essendo per natura l'uomo un ente comunitario. In questo senso, potremmo dire che, se si vuole continuare a trarre ispirazione dal panorama filosofico greco, per Marx, rispetto a quella di Epicuro, è decisamente più adeguata la concezione aristotelica secondo cui l'uomo è uno «*zoon politikòn*», ossia un animale socievole e politico; sarà Marx stesso, nei *Grundrisse*, a richiamarsi a questa concezione, ribadendo la propria idiosincrasia per ogni concezione puramente individualistica:

«l'uomo è nel senso più letterale del termine uno *zoon politikòn*, non solo *un animale sociale* (*ein geselliges Tier*), bensì un animale che può isolarsi solo nella società. La produzione dell'individuo isolato all'esterno della società – una rarità, un fatto che può effettivamente accadere a un individuo civilizzato che il caso ha condotto in un luogo selvaggio, a un individuo che in sé possiede già dinamicamente le forze sociali – è una assurdità pari al formarsi di una lingua senza che esistano individui che vivano e parlino *assieme*»[210].

In particolare, già a partire dal 1843, è noto che Marx maturerà la convinzione secondo cui la società moderna è la realizzazione compiuta dell'esistenza atomistica, in cui gli individui vivono come atomi indipendenti, mirando esclusivamente al proprio interesse personale. La descrizione più adeguata (anche se presentata in forma di apologia) è quella tracciata da Adam Smith, il quale mette molto bene in luce il carattere puramente utilitaristico dei rapporti interumani su cui si regge la società moderna, fondata sulla divisione del lavoro più radicale: se entriamo in rapporto col panettiere o col birraio non lo facciamo certo per filantropismo, ma semplicemente per soddisfare il nostro personale bisogno di pane o di birra. Né, del resto, essi soddisfano il nostro bisogno per bontà d'animo, ma soltanto in vista del loro tornaconto individuale[211]. Senza scendere nei dettagli della teoria marxiana della società (in quanto ciò esula dai fini della nostra trattazione), possiamo svolgere alcune considerazioni per comprendere come il modello atomistico di società tracciato da Epicuro resti centrale nella mente del nostro autore. Fino a prima della Rivoluzione francese, la «società civile» (*bürgerliche Gesellschaft*), noterà Marx, era del tutto subordinata allo Stato: è con la Rivoluzione che il rapporto tra i due risulta invertito, con la conseguenza che la società civile, guadagnando l'egemonia, ha fatto dello Stato e del suo apparato giuridico uno strumento al

note

[210] K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, 1939 (1858); tr. it. *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, Einaudi, Torino 1976, a cura di G. Backhaus, 2 voll., I, p. 6.

[211] Cfr. A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776; tr. it. *La ricchezza delle nazioni*, Newton, Roma 1995, a cura di A. Roncaglia, p. 73: «non è certo dalla benevolenza del macellaio, del birraio o del fornaio che ci aspettiamo il nostro pranzo, ma dal fatto che essi hanno cura del proprio interesse. Noi non ci rivolgiamo alla loro umanità, ma al loro egoismo e con loro non parliamo mai delle nostre necessità, ma dei loro vantaggi».

suo servizio, uno strumento per tutelare la specifica libertà dell'uomo che era emersa dalla Rivoluzione; una libertà intesa essenzialmente come libertà da costrizioni (libertà di accrescere illimitatamente le proprie ricchezze, di agire indisturbatamente e senza essere ostacolati dagli altri individui o dallo Stato stesso), tutta incentrata sull'individuo e dunque qualificabile – secondo Marx – come «libertà dell'uomo in quanto monade isolata»[212]. Questa libertà individuale – noterà Marx – è stata erroneamente identificata con la libertà *tout court*, come se fosse l'unica possibile, e lo Stato (ormai sottomesso alla società civile) non ha fatto altro che riconoscerla e tutelarla tramite i suoi ordinamenti. La società che ne scaturisce è la negazione totale dell'uomo come *zoon politikòn*, la soppressione della sua «essenza comunitaria» (*Gemeinwesen*) e di «ente di genere» (*Gattungswesen*): ciò che viene ad avere valore sono soltanto i singoli individui, rispetto ai quali la società è solo una «cornice esterna»[213], di per sé priva di ogni valore. È, per l'appunto, la realizzazione della società quale se la figurava, entro certi limiti, Epicuro, in cui la società è il vuoto in cui si muovono vorticosamente i singoli atomi; l'esistenza, in questo modo, viene a essere fondata «non sul legame dell'uomo con l'uomo, ma piuttosto sulla separatezza dell'uomo dall'uomo»[214]. Questa libertà individuale, in virtù della quale si è liberi fin tanto che si gode di uno spazio privato nel quale non possono addentrarsi gli altri individui né lo Stato, è il «*fondamento* (*Grundlage*) della società civile»[215] moderna, in cui si vive separatamente gli uni dagli altri e si intrattengono rapporti sociali solo occasionalmente, nella misura in cui è «la necessità naturale, il bisogno e l'inte-

note

[212] K. Marx, *Sulla questione ebraica*, cit., pp. 139-141.
[213] Ivi, p. 145.
[214] Ivi, p. 141.
[215] *Ibidem*.

resse privato»[216] a spingere gli uomini a entrare in commercio tra loro. Ciascuno di essi vede e continua a vedere nell'altro uomo «non la *realizzazione*, ma piuttosto il *limite* della propria libertà»[217]. In tale prospettiva, ciascun individuo viene a configurarsi come un atomo di Epicuro o una monade leibniziana, «senza finestre» e ripiegata in se stessa, che si relaziona agli altri solo per trarne un giovamento (economico) personale. È particolarmente interessante che lo stesso Engels identificherà, nel 1844, la società borghese col mondo degli atomi di Epicuro:

«la decomposizione dell'umanità in monadi, ciascuna delle quali ha un principio di vita particolare ed uno scopo particolare, *il mondo degli atomi* (*die Welt der Atome*), sono stati portati qui [*nella società borghese*] alle estreme conseguenze. È per questo che la guerra sociale, la guerra
141 di tutti contro tutti, è dichiarata qui apertamente»[218].

Il modello atomistico, in questa maniera, non è soltanto il primo modello di materialismo radicale della storia, che nega ogni influenza del divino sull'umano e lascia all'uomo la responsabilità dell'agire: è anche la forma della società borghese, i cui attori sono i singoli individui, gli atomi indipendenti che trovano in se stessi la propria realizzazione. Questo secondo aspetto, già implicito nella *Dissertazione* del '41, viene ulteriormente sviluppato negli scritti giovanili di Marx, e resta sullo sfondo delle opere

note

[216] Ivi, p. 145.

[217] Ivi, p. 141.

[218] F. Engels, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, 1845; tr. it. *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, Rinascita, Roma 1950, a cura di R. Panzieri, p. 52. Cfr. K. Marx - F. Engels, *La sacra famiglia*, cit., p. 157: «L'individuo egoistico della società civile si può gonfiare, nella sua rappresentazione non sensibile e nella sua astrazione non vivente, fino a diventare l'*atomo*, cioè un'essenza irrelata, autosufficiente, priva di bisogni, *assolutamente piena*, beata».

mature: non è certo un caso se nel primo libro del *Capitale*, a proposito tanto della produzione quanto dell'esistenza sociale degli uomini nell'ambito della società capitalisticamente strutturata, Marx parli esplicitamente di un «comportamento puramente atomistico»[219] (*bloß atomistische Verhalten*), che viola del tutto la naturale socialità dell'essere umano. Anche in questo caso, non si deve dimenticare che l'atomismo greco, nonostante l'errata concezione dell'esistenza umana, rappresenta l'atto di fondazione della teoria materialistica che porta al comunismo: se Democrito e, soprattutto, Epicuro maturarono una concezione della società inadeguata, nonostante la grandezza della teoria atomistica, ciò deve essere ricondotto – si ricordi il discorso di Marx e di Engels circa il «socialismo utopistico» – al fatto che nel passato, e a maggior ragione nel «modo di produzione antico», mancavano i presupposti materiali per la fondazione di un'adeguata teoria della società.

Un ultimo punto su cui è bene portare l'attenzione per cogliere quanto dell'atteggiamento epicureo sia sopravvissuto in Marx riguarda la teoria edonistica di Epicuro, secondo la quale – come è noto – l'unica via per raggiungere la felicità è quella della fruizione dei piaceri naturali e necessari e dell'eliminazione delle sofferenze: ora, è possibile sostenere che l'edonismo epicureo riecheggia, in qualche modo, negli scritti marxiani, come ha colto molto bene, tra gli altri, Norberto Bobbio, il quale – commentando la lettura di Marx fatta da Costanzo Preve – ha scritto efficacemente che «l'epicureismo marxiano non è soltanto filosofico, ma anche morale. La filosofia morale di Marx si compendia integralmente nella ricerca del piacere e della felicità»[220]. E in effetti, tanto per Marx quanto

note

[219] K. Marx, *Il capitale*, I, cit., p. 125. Traduzione modificata.

[220] N. Bobbio, *Nè con Marx nè contro Marx*, cit., p. 229.

per Epicuro il fine ultimo – per Marx possibile solo tramite il raggiungimento della giustizia sociale – è il raggiungimento della felicità, intesa come soddisfazione dei piaceri e dei bisogni che l'uomo avverte in sé (e che per Marx sono il frutto dell'evolvere della storia). Per tutti e due gli autori, di per sé, questa vita trova in se stessa una propria giustificazione, ed è degna di essere vissuta: a patto che naturalmente ci si liberi dalle paure e dalle superstizioni (Epicuro), e dalle catene che, nel presente (la fabbrica, la divisione in classi, e così via), fanno dell'esistenza umana un inferno invivibile (Marx). Semplificando un po' le cose, potremmo dire che la felicità consiste, per Marx e per Epicuro, nella fruizione dei piaceri (materiali e spirituali): ma questi piaceri sono difficilmente raggiungibili, secondo Epicuro, perché l'uomo ha l'animo in preda a turbamenti e a false opinioni, e, secondo Marx,

perché la produzione capitalistica non è orientata alla soddisfazione dei bisogni umani, ma piuttosto usa quei bisogni come strumenti per valorizzare il capitale[221]. Non è certo un caso che Herbert Marcuse[222] abbia ravvisato – marxianamente – nell'edonismo epicureo una possibile forma di critica della società capitalistica in nome di un piacere che questa, anche con una forma di «repressione addizionale», nega e reprime in ogni modo. Si tratta, ancora una volta, di accogliere il messaggio epicureo espungendone il carattere iperindividualistico.

note

[221] Cfr. Á. Heller, *Bedeutung und Funktion des Begriffs Bedürfnis im Denken von Karl Marx*, 1974; tr. it. *La teoria dei bisogni in Marx*, Feltrinelli, Milano 1974, a cura di A. Morazzoni.

[222] H. Marcuse, *On Hedonism*, 1938, in W. Schirmacher, *German 20th-Century Philosophy: The Frankfurt School, Continuum*, New York 2000. Certo, Marcuse sottolinea anche i limiti di una simile concezione edonistica: in primo luogo, il carattere individualistico di tale edonismo, che, portando all'isolamento dal resto della società, non può tradursi in un reale progetto di mutamento del reale.

9. Interpretazioni della teoria del *clinamen*

Come abbiamo già accennato, la teoria del *clinamen* è letta da Marx come una delle più rilevanti differenze (se non la più rilevante) tra la filosofia della natura di Epicuro e quella di Democrito: essa diventa, in un certo senso, il punto archimedeo su cui – nota Marx – Epicuro fa poggiare ogni altra sua teoria, compreso l'insegnamento etico, nella misura in cui il bene è sempre concepito nei termini negativi di un allontanamento dal male e dal dolore, proprio come l'esistenza autentica è intesa come allontanamento dalla società e dalla politica. Come sottolinea Marx, la legge espressa dalla teoria del *clinamen* vale *«per tutta la filosofia epicurea, tanto che, come si comprende da sé, la determinatezza della sua manifestazione dipende dalla sfera nella quale si applica»*[223]. Ma che cos'è, in definitiva, che calamita l'interesse di Marx verso questa teoria della deviazione dell'atomo dalla linea retta, da sempre additata come il tallone di Achille della fisica epicurea? Gli interpreti si sono letteralmente sbizzarriti nel tentare di rendere conto dell'entusiasmo marxiano per il *clinamen* epicureo, cercando non di rado di leggere un'influenza decisiva di quella teoria sul pensiero maturo di Marx.

In un certo senso, è Marx stesso a rendere legittime queste interpretazioni, nella misura in cui – nelle note alla *Dissertazione* – tenta di applicare la dottrina del *clinamen* al suo abbozzo di filosofia della storia, spiegando che dopo le grandi elaborazioni sistematiche la filosofia interrompe il proprio cammino «rettilineo» e, proprio come gli atomi di Epicuro, intraprende un percorso diverso, rivolgendosi al mondo esterno e alla critica dell'esistente. Mondanizzandosi, la filosofia abbandona il proprio tragit-

note

[223] K. Marx, *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*, cit., p. 143.

to, senza che ciò sia determinato da cause specifiche e necessitanti: quella che in Epicuro è una deviazione atomica, per Marx assume la forma di una deviazione di percorso della tradizione di pensiero, una deviazione del modo di concepire la stessa filosofia e i suoi compiti. Questo è quanto dice Marx: oltre non si spinge, né ritornerà in seguito su questi problemi.

Sono stati i suoi interpreti a voler vedere nell'esaltazione marxiana del *clinamen* epicureo – che, lo ripetiamo, compare soltanto nella dissertazione – un'acquisizione fondamentale che avrebbe determinato in maniera decisiva il suo percorso intellettuale successivo. Un'interpretazione di questo tipo, veramente molto suggestiva ancorché priva di riferimenti concreti nel testo marxiano, è quella di Costanzo Preve, ad avviso del quale «la interpretazione marxiana di Epicuro è una autointerpretazione di Marx.
145 Marx cioè autointerpretava la propria deviazione proletaria (operata in contrapposizione a quella che avrebbe potuto essere, date le sue origini, la sua "caduta" borghese), come un atto della libertà umana»[224]. Secondo Preve, Marx – ma il discorso potrebbe agevolmente essere esteso anche a Engels, in quanto figlio di un ricco industriale – legge la propria adesione alla causa proletaria come una deviazione del tutto casuale dalla linea retta che avrebbe dovuto portarlo ad aderire alla causa della classe a cui egli apparteneva, la borghesia. In questo senso – scrive Preve – «Marx, destinato a riprodursi come borghese, in realtà effettua un *clinamen*, una deviazione proletaria, e pertanto valorizza Epicuro rispetto a Democrito proprio in quanto valorizza questo "materialismo della libertà"»[225]. Preve pone l'attenzione su quello che sicuramente è uno dei grandi nodi interpretativi del pensiero marxiano, che

note

[224] L. Grecchi - C. Preve, *Marx e gli antichi Greci*, cit., p. 27.
[225] *Ibidem*.

peraltro già lo stesso Marx aveva individuato come punto problematico del proprio pensiero: se è vero, come si sostiene nell'*Ideologia tedesca*, che le classi dominanti, vittime dell'ideologia, non fanno altro che legittimare anche culturalmente il loro dominio e lo *status quo*, com'è possibile che frange di esse prendano atto delle reali contraddizioni e passino sulla sponda opposta, quella delle classi assoggettate? Come è possibile che un borghese forgi le armi da guerra del proletariato e lo esorti ad abbattere il dominio della borghesia? Quella del *clinamen*, più che una spiegazione, come sembra suggerire Preve, è un'immagine alquanto efficace per spiegare questa «deviazione» di Marx e di Engels dalla classe borghese. Questo problema, del resto, ne chiama in questione un altro, non meno difficile da risolvere: qual è il rapporto tra la sfera sovrastrutturale delle idee e quella strutturale della produzione, dell'economia? Se davvero vi fosse un rapporto univoco – come certo marxismo grossolano ha voluto credere –, per cui le idee vengono immancabilmente condizionate dalla situazione economico-materiale in cui ci si trova proiettati, non si potrebbe affatto capire perché Marx abbia elaborato lo strumentario concettuale della lotta di classe proletaria anziché difendere la sua classe di origine. L'unico modo per riuscire a rendere conto di questa «deviazione» sta nel riconoscere l'autonomia parziale della sfera delle idee: gli stessi Marx ed Engels, in definitiva, hanno percorso questa strada, rigettando ogni spiegazione univoca e volgare del nesso tra la struttura e la sovrastruttura. È nota, a questo proposito, la lettera del 1890 in cui Engels prende le distanze da chi assolutizza il materialismo storico e afferma banalmente che «il fattore economico sarebbe l'*unico* fattore determinante»[226].

note

[226] F. Engels, lettera a J. Bloch del 21 settembre 1890, in K. Marx, *Le lotte di classe in Francia*, Editori Riuniti, Roma, 1962, p. 40, nota 2.

Opponendosi a questa trasfigurazione del materialismo storico, Engels rivendica la specificità della teoria originaria:

«secondo la concezione materialistica della storia il fattore che *in ultima istanza* (*in letzter Instanz*) è determinante nella storia è la produzione e la riproduzione della vita reale. Di piú non fu mai affermato né da Marx né da me»[227].

E poche righe più avanti Engels confuta definitivamente quanti credono di poter sempre ridurre la sfera sovrastrutturale a mera emanazione di quella strutturale:

«vi è azione e reazione reciproca di tutti questi fattori, ed è attraverso di essi che il movimento economico finisce
147 per affermarsi come elemento necessario in mezzo alla massa infinita di cose accidentali (cioè di cose e di avvenimenti il cui legame intimo reciproco è cosí lontano e cosí difficile a dimostrarsi, che possiamo considerarlo come non esistente, che possiamo trascurarlo). Se non fosse cosí, l'applicazione della teoria a un periodo qualsiasi della storia sarebbe piú facile che la soluzione d'una semplice equazione di primo grado»[228].

Abbiamo riportato per intero il passaggio engelsiano perché è di estrema importanza per capire l'ammissione sua e di Marx della possibilità di «deviare», di spingersi al di là della struttura economica e di far valere l'autonomia della sfera delle idee: di qui diventa possibile capire perché Marx ed Engels, borghesi di nascita e di condizioni, abbiano rappresentato con le loro idee la classe opposta

note

[227] *Ibidem.*

[228] Ivi, p. 41.

alla loro. Nonostante le condizioni materiali «spingessero» nella direzione di un'identificazione anche teorica con la classe dominante, Marx ed Engels maturarono ben presto idee antiborghesi, facendo esperienze delle contraddizioni generate dal dominio della classe a cui appartenevano. In questo caso, l'immagine epicurea della declinazione atomica è davvero efficace, anche se ciò impedisce di affermare che Marx ed Engels interpretassero effettivamente alla luce di essa il proprio passaggio ideologico alla classe operaia. Il testo engelsiano che abbiamo citato poc'anzi si coniuga perfettamente con quanto Marx scrive ne *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, quando chiarisce come possa accadere che un pensatore rappresenti con le sue idee una classe da cui è lontano, per appartenenza, quanto lo è il cielo dalla terra:

«tanto meno si deve credere che i rappresentanti democratici siano tutti *shopkrepers* o che nutrano per questi un'eccessiva tenerezza. Possono essere lontani dai bottegai, per cultura e situazione personale, tanto quanto il cielo è lontano dalla terra. Ciò che fa di essi i rappresentanti del piccolo borghese è il fatto che la loro intelligenza non va al di là dei limiti che il piccolo borghese stesso non oltrepassa nella sua vita, e perciò essi tendono, nel campo della teoria, agli stessi compiti e alle stesse soluzioni a cui l'interesse materiale e la situazione sociale spingono il piccolo borghese nella pratica. Tale è, in generale, il rapporto che passa tra i *rappresentanti politici* e *letterari* di una classe e la classe che essi rappresentano»[229].

Accanto a queste due interpretazioni della dottrina del *clinamen* (la prima fornita dallo stesso Marx in riferimen-

note

[229] K. Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, Vorwort zur Zweiten Ausgabe*, 1869; tr. it. *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, Editori Riuniti, Roma 2001, a cura di P. Togliatti, p. 97.

to alle filosofie post-sistematiche, la seconda impiegata dagli interpreti per leggere la sua «deviazione» personale), potremmo tratteggiarne un'altra, che fa leva sull'importanza della libertà epicurea nel discorso marxiano: con questa terza linea interpretativa, intendiamo mettere in luce come la preferenza marxiana per il materialismo della libertà di Epicuro – reso possibile dalla teoria del *clinamen* – abbia influenze decisive sullo sviluppo successivo del materialismo storico, e in particolare sull'importanza che Marx ha riconosciuto all'attività rivoluzionaria, alla prassi. In primo luogo, occorre notare che Marx non ha mai inteso il tramonto del capitalismo come una mera necessità paragonabile a quella che regge gli eventi fisici: il capitalismo, da solo, non può crollare; affinché crolli è necessaria l'azione delle masse proletarie, che rovescino in modo rivoluzionario lo stato di cose e rendano possibile la

transizione alla società senza classi. Non si tratta, cioè, di stare passivamente sulla riva del fiume ad aspettare che la corrente trascini il cadavere del capitalismo, ma bisogna agire per accelerarne l'agonia, cogliendo i momenti di crisi per dargli la «spallata» decisiva che lo farà cadere. In quest'ottica, quando Marx dice che il capitalismo è il becchino di se stesso intende anzitutto dire che è il modo di produzione capitalistico che ha generato quelle forze sociali (il proletariato) che lotteranno per abbatterlo: secondo l'efficace immagine del *Manifesto del partito comunista*, siamo al cospetto di uno stregone che non riesce più a dominare le potenze degli inferi che egli stesso ha evocato[230]. Ciò non toglie naturalmente che, per poterlo abbattere, quelle potenze devono cooperare, devono unirsi e lottare insieme contro il nemico, che altrimenti è destinato a dominarle illimitatamente: di qui l'attività di

note

[230] Cfr. K. Marx - F. Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, 1848; tr. it. *Manifesto del partito comunista*, Laterza, Roma-Bari 2001, a cura di D. Losurdo, p. 13.

propaganda di Marx presso i circoli operai, i suoi inviti all'azione rivoluzionaria. La consapevolezza scientifica che il capitalismo deve crollare è, in fondo, la speranza che esso possa crollare, che gli operai formino una «classe in sé e per sé» e lo abbattano: quello che sembra un *dovere in senso fisico* (*müssen*) è, in realtà, un *dovere in senso morale* (*sollen*). È vero che «gli uomini fanno la propria storia, ma non la fanno in modo arbitrario, in circostanze scelte da loro stessi, bensì nelle circostanze che essi trovano immediatamente davanti a sé, determinate dai fatti e dalla tradizione»[231]; ma è anche vero che la rivoluzione non può mai scoppiare sulla sola base delle condizioni materiali: non basta che ci siano le condizioni oggettive, deve anche esserci la coscienza del proletariato, la sua azione organizzata e, in definitiva, la sua volontà di trasformare una realtà che altrimenti tenderebbe a riprodursi all'infinito. Il che implica sempre un margine di libertà all'interno della necessità. Del resto, è Marx stesso a riconoscere che è possibile «abbreviare e attenuare le doglie del parto»[232], vale a dire accelerare il processo di abbattimento del capitalismo, anticipando il suo decorso naturale. Ecco allora che si delinea una prospettiva che, pur senza dimenticare le reali condizioni oggettive, non esclude del tutto la libertà dell'agire umano, ma riconosce la possibilità di cambiare per via rivoluzionaria la condizione oggettiva in cui ci si trova, anticipando lo sviluppo reale delle forze produttive: ci sembra dunque che abbia pienamente ragione Ernst Bloch quando scrive che «la dissertazione pone in rilievo l'energia di un "libero volere"»[233], il quale segna una frattura radicale col determinismo assoluto di Democrito e apre spiragli in direzione della possibilità di

note

[231] K. Marx, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, cit., p. 46.

[232] K. Marx, *Il capitale*, I, cit., Prefazione alla prima edizione, p. 33.

[233] E. Bloch, *Epicuro e Karl Marx ovvero un fattore soggettivo nella caduta degli atomi*, cit., p. 192.

un agire libero volto alla trasformazione del mondo; possibilità che resterà sempre radicata nel pensiero marxiano. Entro certi limiti, gli uomini possono fare la loro storia, non devono attendere passivamente che gli eventi storici nascano da sé: ciò significa che gli uomini devono diventare protagonisti attivi delle loro vicende, agire liberamente per trasformarle, alla luce del già ricordato convincimento marxiano – espresso fin dai tempi della *Sacra famiglia* – secondo cui se le circostanze formano gli uomini, allora, per trasformare gli uomini, bisogna trasformare le circostanze. Visti questi sviluppi, non stupisce che già ai tempi della sua dissertazione Marx preferisse apertamente un «materialismo della libertà» come quello di Epicuro rispetto a un «materialismo della necessità» come quello di Democrito: il secondo, riconoscendo l'assoluta necessità meccanica di ogni evento, azzera la libertà dell'agire umano, ed entra in contraddizione quando pretende di fondare un'etica, giacché ogni prescrizione perde di significato non appena si riconosca che non vi è la libertà dell'agire. La contraddizione in cui resta imprigionato Democrito è la contraddizione di chi sostiene che tutto procede in maniera deterministica e poi impartisce consigli etici da seguire, violando palesemente ogni determinismo. Quanto questa soluzione fosse insoddisfacente per lo stesso Democrito è provato – osserva Marx – dalla vita che egli ha condotto, una vita senza quiete e perennemente in movimento. Proprio perché nella sua ontologia non vi era spazio alcuno per il libero agire dell'individuo, incatenato alla necessità naturale, Democrito non ha potuto fondare ontologicamente la sua morale, e si è dovuto limitare alla formulazione di pensieri morali in forma aforismatica e del tutto sconnessa dalla sua filosofia della natura. Al contrario, la prospettiva di Epicuro è saldamente materialistica e, come quella democritea, riconosce la necessità degli eventi: ma non lascia che quest'ultima annulli la libertà dell'agire, che egli fa salva grazie alla

teoria del *clinamen*. L'uomo non può dominare gli eventi, ma non è neppure del tutto nelle loro mani, nella misura in cui gli è garantita una qualche forma di libertà. Come Epicuro, Marx rigetta l'immagine di un mondo in cui tutto avviene necessariamente, senza alcun margine di libertà per l'azione umana: la teoria del *clinamen* diventa il simbolo della libertà umana, dell'uomo che agisce liberamente opponendosi all'esistenza capitalisticamente strutturata, alle condizioni sempre più disumane in cui si trova costretto a vivere. Come l'atomo, in Epicuro, segna un inizio nuovo, un nascere di qualcosa di diverso, così l'uomo può liberamente creare qualcosa di nuovo, che rompa irrimediabilmente con il passato. È soprattutto a questo «materialismo della libertà» che Marx si richiama e rispetto a cui la sua «concezione materialistica della storia» si pone come erede legittima. A questo proposito, c'è una riflessione molto suggestiva di Epicuro in cui viene evidenziata la preferibilità dei miti dei poeti rispetto allo «scientismo» assoluto di certi filosofi della natura; i miti, se non altro, ammettono la possibilità del cambiamento degli eventi tramite preghiere opportunamente indirizzate agli dèi, mentre la visione scientifica radicale di certi pensatori (e il bersaglio polemico potrebbe essere lo stesso Democrito) riconduce ogni cosa alla cieca necessità:

«sarebbe meglio seguire il mito sugli dei piuttosto che finire schiavi del fato dei filosofi della natura; infatti, quello delinea una *speranza* di indulgenza come effetto di una devota preghiera, mentre questo ha una *necessità inesorabile*»[234].

La concezione di Epicuro, il quale – non scordiamolo – si forma a partire dall'atomismo democriteo, è quella che potremmo definire della «libertà nella necessità»: benché

note

[234] Epicuro, *Epistola a Meneceo*, in *Epicurea*, cit., p. 183, corsivi miei.

in natura tutto avvenga tendenzialmente in maniera meccanica, e comunque non casualmente, ciò non di meno è lasciato all'uomo un margine di libertà, una possibilità di cambiare le cose tramite l'azione. Noi riteniamo che la stessa idea di libertà propugnata da Marx – anche se riferita alla storia, e non alla natura – si coniughi perfettamente con quella di Epicuro, dalla quale in ultima istanza deriva: nella necessità con cui evolve la storia occorre agire, cogliere possibilità concrete di trasformazione, «deviando» dalla retta del processo storico; e sta alla classe operaia – secondo Marx – saper cogliere queste possibilità inscritte nel reale. Mutuando una stupenda immagine di Walter Benjamin, potremmo dire che la storia è come un treno che corre veloce verso la catastrofe: sta alla classe degli oppressi tirare il freno di emergenza per fermarne la corsa.

153 Queste riflessioni devono essere poste in relazione con la categoria della «possibilità oggettiva» e ontologicamente radicata nella materia stessa, una categoria che è stata teorizzata da Ernst Bloch nel suo scritto su *Avicenna e la sinistra aristotelica*: Bloch sostiene che la concezione marxiana della materia e dell'essere è erede di quella di Epicuro, di Avicenna e della «sinistra aristotelica»[235] (*aristotelische Linke*), e non coincide affatto con la concezione – su cui pure è stato non di rado appiattito – dell'essere secondo necessità: in questa prospettiva, la materia è implicitamente assunta, in Marx, come «essente-secondo-possibilità»

note

[235] Cfr. E. Bloch, *Avicenna und die aristotelische Linke*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1963. Anche Michel Vadée insiste molto sulla centralità della categoria della possibilità nel pensiero di Marx, anche se scorge, in ciò, un lascito del pensiero aristotelico più che di quello epicureo. In particolare, secondo Vadée, la dimensione del futuro non è, per Marx, la dimensione del necessario e dell'inevitabile ma, piuttosto, quella del potenziale. Cfr. M. Vadée, *Marx penseur du possible*, Meridiens Klincksieck, Paris 1992.

(*dynamei on* in greco), come realtà emergente, non ancora giunta a compimento, il cui orizzonte è un futuro che dà spazio al *novum* storico e a sempre nuove possibilità. Nell'ottica marxiana – dice Bloch – la materia, nella sua assoluta potenzialità dinamica, è sempre in fermento, è attività (si ricordi la lettura marxiana dell'atomo di Epicuro come «principio energetico»). Non a caso, è stato Engels – e non certo Marx – a identificare, nell'*Antidühring*, la libertà nei termini stoicheggianti di un riconoscimento della necessità[236]. Nella prospettiva epicurea a cui resta sempre fedele Marx, l'avvento del comunismo diventa una possibilità oggettiva all'interno della produzione capitalistica, una possibilità che deve essere conquistata lottando, e non una necessità inevitabile, secondo la concezione «stoica» fatta valere da Engels e da Kautsky e poi assunta come concezione dominante dal marxismo successivo. Come molto adeguatamente ha messo in luce Norberto Bobbio, «l'idea di libertà in Marx non è stoica ma epicurea»[237].

Ci pare che, tutto sommato, questa terza linea interpretativa che abbiamo provato a tratteggiare si coniughi piuttosto bene con quella portata avanti dall'«ultimo» Althusser nella sua elaborazione del cosiddetto «materialismo aleatorio» (*matérialisme aléatoire*). Seguendo la linea interpretativa althusseriana, emerge molto bene come l'importanza di Epicuro nella genesi del pensiero marxiano non affiori soltanto per quel che concerne la libertà dell'azione, la deviazione dalla necessità; essa emerge anche a proposito di una nozione che per molti versi è

note

[236] F. Engels, *Antidühring*, cit., p. 127. Cfr. L. Grecchi - C. Preve, *Marx e gli antichi greci*, cit., p. 34: «il marxismo di Engels è [...] una forma di stoicismo moderno. Uno stoicismo attivistico, poiché si deve a suo avviso intervenire solo per facilitare quello che la storia porta comunque in sé».

[237] N. Bobbio, *Né con Marx né contro Marx*, Editori Riuniti, Roma 1997, a cura di C. Violi, p. 229.

strettamente connessa, in Epicuro, a quella di libertà dell'agire: la nozione di casualità. Alla luce del progetto teorico del «materialismo aleatorio» (con il quale non vuole costruire una «filosofia marxista», ma piuttosto una «filosofia per il marxismo») Althusser sostiene che il materialismo aleatorio è l'autentica corrente marxista in filosofia, una corrente le cui basi sono state poste da Epicuro e risistemate e portate «all'altezza dei tempi» da Marx. È Althusser stesso a spiegare efficacemente in che cosa consista la sua proposta teorica:

«anziché pensare la contingenza come modalità o eccezione della necessità, occorre pensare la necessità come il divenire-necessario dell'incontro (*rencontre*) di contingenze»[238].

In questo senso – spiega Althusser – è possibile individuare una linea sotterranea nella tradizione del pensiero occidentale, una linea che porta dall'atomismo epicureo al pensiero di Marx, passando per Machiavelli, Spinoza, Hobbes e Rousseau: l'incontro di Marx con Epicuro è stato decisivo nella genesi del suo pensiero e ha rappresentato un modello costante per il pensatore tedesco, soprattutto per quel che riguarda la casualità, l'elemento aleatorio. In particolare, Althusser sostiene che il materialismo aleatorio fondato da Epicuro è ampiamente presente nell'opera marxiana, soprattutto nella categoria di «modo di produzione» (*Produktionsweise*). Il problema – dice Althusser – è che «si trovano in Marx due concezioni del modo di produzione che non hanno niente a che fare l'una con l'altra»[239]. Una concezione è «storico-aleatoria»[240] e

note

[238] L. Althusser, *Sur la philosophie*, Gallimard, Paris 1994, p. 42. Traduzione mia.

[239] L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, I, Stock/Imec, Paris 1994, p. 570. Traduzione mia.

[240] Ivi, p. 572. Traduzione mia.

rimanda a Epicuro, l'altra è «essenzialista e filosofica»[241] e rimanda a Democrito. Althusser sostiene che da un lato, in accordo con la seconda, quella essenzialista e filosofica, Marx ha fondato la sua concezione del modo di produzione su basi teleologiche, intendendo gli elementi fondanti un determinato modo di produzione come predestinati a combinarsi in maniera tale da portare necessariamente ad esso: quasi come se fosse lo stesso modo di produzione che, anziché seguire, precedesse e orchestrasse consapevolmente la nascita e la combinazione dei propri elementi. Dietro a questo modello, dice Althusser, non c'è affatto il pensiero di Epicuro: c'è piuttosto – potremmo sostenere – quello meccanicistico di Democrito. Tuttavia, dietro a questa concezione si nasconde un errore fondamentale, osserva Althusser: quello di schiacciare la *produzione* sulla *riproduzione*. In che senso? È ovvio che, una volta che il modo di produzione si sia affermato a pieno ritmo, esso riproduca più o meno consapevolmente i propri elementi per poter continuare a esistere, operando dunque in maniera teleologica. Ma prima che il modo di produzione nascesse, le cose andavano ben diversamente: non ci si muoveva nella logica necessaria del fatto compiuto, ma – precisa Althusser – in quella aleatoria del fatto da compiersi. Dunque, a ben vedere, la concezione essenzialista e filosofica spiega la riproduzione, non la produzione del modo di produzione. Per spiegare la nascita del modo di produzione – dice Althusser – è assai più efficace la prima concezione, quella storico-aleatoria, a cui Marx stesso ricorre più volte: nel *Capitale* – nota Althusser – la nascita del modo di produzione capitalistico non viene presentata come lo sviluppo necessario del «modo di produzione feudale», ma piuttosto come l'effetto di un incontro casuale tra il possessore (di ricchezze e di mezzi di produzione) e

note

[241] *Ibidem*. Traduzione mia.

il proletario spogliato di tutto fuorché della propria forza-lavoro. In base a questa seconda concezione, il modo di produzione viene a essere – spiega Althusser – un nesso specifico che si instaura tra elementi differenti in seguito a una serie di eventi aleatori, con la conseguenza per cui manca del tutto una premeditazione dell'uomo (o della storia) che guidi consapevolmente la transizione da un modo di produzione all'altro: gli elementi (accumulazione finanziaria, accumulazione dei mezzi di produzione, e così via) «non esistono nella storia perché esiste un modo di produzione, esistono allo stato "libero" prima della loro "accumulazione" e "combinazione", essendo ciascuno il frutto di una sua storia, senza che nessuno di essi sia il prodotto teleologico degli altri o della loro storia»[242]. Come sottolinea lo stesso Althusser, il modello di questa concezione marxiana del modo di produzione è quello epicureo classico, assimilato da Marx ai tempi della dissertazione: gli elementi, indipendenti tra loro, cadono «senza incontrarsi» (*sans rencontre*) nel vuoto della storia; nel corso di questa caduta, proprio come accade per gli atomi di Epicuro, possono verificarsi degli incontri casuali che però non sono in grado di dare vita ad alcun composto, ad alcun modo di produzione, finché non avviene

note

[242] Ivi, p. 571. Una lettura aleatoria del capitalismo per molti aspetti simile a quella di Althusser si trova in R. Brenner, *The Social Basis of Economic Development*, in AA.VV., *Analytical Marxism*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, pp. 23-53. In questo scritto, Brenner sostiene esplicitamente che la nascita del capitalismo fu fortemente aleatoria e fu permessa dal verificarsi di condizioni casuali assai specifiche, e più precisamente da una situazione di prelevamento individuale di una classe di dominanti su di una proprietà individuale di dominati; secondo Brenner, se vi fosse stata una differente configurazione (ad esempio proprietà collettiva e prelevamento collettivo del surplus, oppure proprietà collettiva e prelevamento individuale, o infine proprietà individuale e prelevemento collettivo), non sarebbe nato il modo di produzione capitalistico.

un incontro decisivo tra due elementi (il proletario e il possessore dei mezzi di produzione) che si saldano tra loro e fanno scaturire un mondo, senza che vi sia una causa ultima che possa renderne conto. In questa prospettiva, la sola risposta che si possa dare per spiegare l'incontro tra quegli elementi è la classica risposta aleatoria, che già Epicuro forniva per spiegare l'incontro degli atomi: è successo, di più non si può dire.

Althusser cerca di mettere in luce come la storia venga intesa dal materialismo aleatorio di Marx come una processualità aperta, ossia non come «storia compiuta», bensì come «storia *al presente,* indubbiamente in gran parte determinata dal passato già compiuto, ma soltanto in parte, poiché la storia presente, vivente, è anche aperta su di un futuro incerto, imprevisto, non ancora compiuto e di conseguenza *aleatorio*»[243]. Insistendo sul tema della casualità, dell'aleatorietà e della pura possibilità dell'origine e di ogni evento storico e naturale, e sostenendo che Marx desunse questa concezione dallo stesso Epicuro, Althusser compie una mossa teorica di estrema importanza: registra la fine dell'idea di necessità storica della transizione dal capitalismo al comunismo, mettendo in luce come quella transizione sia il frutto, in parte, della casualità e, in parte, del libero agire degli individui.

Se prestiamo ascolto alla proposta di Althusser, dobbiamo riconoscere che l'influenza esercitata da Epicuro su Marx non è affatto inesistente o secondaria, ma è anzi a tal punto decisiva da determinarne la concezione del «modo di produzione», ossia del pilastro teorico su cui Marx ha costruito il suo pensiero.

note

[243] L. Althusser, *Sur la philosophie*, cit., p. 45. Traduzione mia.

Conclusione

Nel nostro percorso, abbiamo cercato di ricostruire quelle che è Marx stesso a identificare come le radici della «concezione materialistica della storia»: l'atomismo greco elaborato da Democrito e da Epicuro. Un punto che è emerso nitidamente è che, in opposizione all'immagine tradizionale, il pensiero marxiano risente fortemente della filosofia epicurea, a tal punto che Epicuro può essere a buon diritto considerato la sua «quarta fonte», importante – non meno di Hegel e di Adam Smith – per l'elaborazione della «concezione materialistica della storia». L'incontro marxiano con Epicuro, come si è cercato di mettere in luce, non è privo di conseguenze e motivato da questioni puramente accademiche; è, piuttosto, il confronto con un autore a cui Marx si sente molto vicino, trovandovi molti spunti interessanti: di essi, alcuni verranno abbandonati (il primato della critica della religione), ma altri resteranno centrali nell'evoluzione del suo pensiero (il primato della vita materiale su quella della cultura e dello spirito). Abbiamo cercato di mostrare come il confronto marxiano con Epicuro non si esaurisca affatto nella *Dissertazione* del '41, ma trovi un suo sviluppo ulteriore nell'*Ideologia tedesca* e, soprattutto, nella *Sacra famiglia*, in cui Marx individua nell'atomismo greco le linee fondamentali dell'origine di una tradizione materialistica, atea e destinata a sfociare nel comunismo: in questo senso, non è certo una forzatura sostenere che Democrito e, soprattutto, Epicuro sono i precursori, nell'antichità, del materialismo storico; è Marx stesso a sostenerlo apertamente, quando riconduce le due grandi linee interpretative del suo tempo (l'idealismo hegeliano e il materialismo feuerbachiano), rispettivamente, all'idealismo platonico e al materialismo democriteo-epicureo.

Abbiamo anche cercato di ricostruire le specifiche letture che Marx fornisce del pensiero di Epicuro a seconda del

periodo in cui ad esso si accosta, muovendoci tra i meandri dell'evoluzione della riflessione marxiana: se nella *Dissertazione* Epicuro è assunto come modello del razionalismo illuministico e della critica del reale, ed è dunque identificato con le posizioni della Sinistra hegeliana, nella *Sacra famiglia* egli viene esaltato come il fondatore della tradizione materialistica che si oppone a quella idealistica di Platone, di Hegel e della stessa Sinistra hegeliana. Il che rivela come Marx fornisca di Epicuro una lettura diversa a seconda del particolare momento della propria riflessione teorica, avvalorando la nostra convinzione secondo cui il pensatore greco resta un costante riferimento per Marx. Proprio in virtù di questa nostra convinzione, abbiamo cercato di mostrare come il modello epicureo del materialismo della libertà e dell'aleatorietà resti saldamente presente anche nella riflessione del Marx maturo, fino al *Capitale*, cercando di esaminare – con Althusser – quanto esso sia stato importante nella determinazione della concezione marxiana del «modo di produzione».

Il nostro, più che la soluzione di un problema interpretativo, vorrebbe essere un tentativo di delinearlo nei suoi tratti essenziali, nella consapevolezza che si tratta di una questione sulla quale gli studiosi dovranno ancora affaticarsi a lungo prima di portarla a una qualche soluzione che possa dirsi definitiva. Tanto più che si tratta di un problema che, come abbiamo più volte sottolineato, è poco sentito dagli interpreti, ma che – possiamo aggiungere – era ben presente nei Paesi del «socialismo reale», nei quali fiorì un vero e proprio interesse per l'atomismo greco (sia epicureo sia democriteo), che essi sentivano come loro autentica tradizione, secondo l'insegnamento marxiano[244].

note

[244] Possiamo citare, a questo proposito, la recente pubblicazione della monumentale raccolta di frammenti di Democrito effettuata da Salomon Luria, un filologo che, vissuto nell'ex Unione Sovietica, ha

Oggi che il Muro di Berlino non c'è più e che lo stesso Marx sembra essere rimasto sepolto sotto le sue macerie, occorre non dimenticare, ma anzi disseppellire, far tornare a vivere il pensiero di Marx, compresa l'importanza che egli ha attribuito al materialismo come antidoto contro ogni idealismo e contro ogni spiritualismo. In un'epoca come la nostra, in cui la religione sembra godere di ottima salute e i rapporti sociali sono sempre più religiosamente strutturati, Marx ed Epicuro possono ancora essere «maestri di resistenza».

note

dedicato tutta la sua esistenza allo studio dell'atomismo greco, inteso come fonte della tradizione che, passando per Marx, giunge al «materialismo dialettico»: cfr. S. Luria, *Democrito*, Bompiani, Milano 2007, a cura di G. Reale, traduzione dei frammenti greci di D. Fusaro.

Opere di Marx consultate

Nel caso delle opere scritte a quattro mani con Engels, si è posta l'iniziale di questi tra parentesi (E).

Scritti politici giovanili, Einaudi, Torino 1950, a cura di L. Firpo.

Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, 1841; tr. it. *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*, Bompiani, Milano 2004, a cura di D. Fusaro.

Deutsch Französische Jahrbücher, 1844; tr. it. *Annali franco-tedeschi*, Massari, Bolsena 2001, a cura di G. M. Bravo.

Un carteggio del 1843 e altri scritti giovanili, Edizioni di Rinascita, Roma 1954.

Zur Judenfrage, 1844; tr. it. *Sulla questione ebraica*, Bompiani, Milano 2007, a cura di D. Fusaro.

Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, 1843; tr. it. *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico. Introduzione*, Editori Riuniti, Roma 1983.

Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, 1844; tr. it. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 1968, a cura di N. Bobbio.

(E) *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Kunsorten*, 1845; tr. it. *La sacra famiglia. Ovvero critica della critica critica. Contro Bruno Bauer e soci*, Editori Riuniti, Roma 1967, a cura di A. Zanardo.

(E) *Die deutsche Ideologie*, 1846; tr. it. *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 2000[5], a cura di C. Luporini.

Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons «Philosophie des Elends», 1847; tr. it. *Miseria della filosofia. Risposta alla «Filosofia della miseria» del signor Proudhon*, Editori Riuniti, Roma 1998[8], a cura di N. Badaloni.

(E) *Manifest der Kommunistischen Partei*, 1848; tr. it. *Manifesto del partito comunista*, Laterza, Roma-Bari 2001, a cura di D. Losurdo.

Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850, 1850; tr. it. *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*, Rinascita, Roma 1950, a cura di P. Togliatti.

Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, 1852; tr. it. *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, Editori Riuniti, Roma 2001, a cura di P. Togliatti.

Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, 1858; tr. it. *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, Einaudi, Torino 1976, 2 voll., a cura di G. Backhaus.

Zur Kritik der politischen Ökonomie, 1859; tr. it. *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1957, a cura di M. Dobb.

Lohn, Preis und Profit, 1865; tr. it. *Salario, prezzo e profitto*, Editori Riuniti, 1984, a cura di A. A. Santucci.

Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Band I, 1867; tr. it. *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Libro I, Editori Riuniti 1964, a cura di D. Cantimori.

Der Bürgerkrieg in Frankreich, 1871; tr. it. *Guerra civile in Francia*, Rinascita, Roma 1950.

Kritik des Gothaer Programms, 1875; tr. it. *Critica del programma di Gotha*, Feltrinelli, Milano 1976[4].

Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Band II, 1885; tr. it. *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Libro II, Editori Riuniti 1965, a cura di R. Panzieri.

Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Band III, 1893; tr. it. *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Libro III, 3 voll., Editori Riuniti 1973, a cura di M. L. Boggeri.

Das Kapital. Erstes Buch, Der Produktionsprozess des Kapitals. Sechstes Kapitel. Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses, 1933; tr. it. *Il capitale, libro I, capitolo VI inedito*, La Nuova Italia, Firenze 1969, a cura di B. Maffi.

M. D. Akhoundov, *Sull'atomismo matematico di Democrito* [in russo], «Filosofskie Nauki», 4 (1970), pp. 101-111.

C. Baffioni, *Salomon Jakovlevic Lur'e interprete di Democrito*, «Elenchos», 2 (1981), pp. 161-192.

C. Bailey, *Karl Marx on Greek Atomism*, «The Classical Quarterly», 1928, n. 22, pp. 205-206.

L. Baranovitch, *Two Appendices to a doctoral Dissertation: some new Light on the Origin of Karl Marx's Dissociation from Bruno Bauer and the Young Hegelians*, «Philosophical Forum», a. 8, n. 3, 1978, pp. 219-240.

L. Baranovitch, *German Idealism, Greek Materialism and the young Marx*, «International Philosophical Quarterly», Sept. 1984.

I. A. Boricevsky *Demokrit und Epikur im Kampf um die Grundlagen des Atomismus* [in russo con riassunto in tedesco], «Arkhiv Istorii Nauki i Techniki», 1.8 (1936), pp. 111-136.

W. Breckman, *Marx, The Young Hegelians and the Origins of Radical Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1999; il capitolo 7 è dedicato alla dissertazione dottorale di Marx.

E. Bloch, *Epikur und Karl Marx*, in M. Riedel - H. Braun (a cura di), *Natur und Geschichte*, Stuttgart 1967; tr. it. *Epicuro e Karl Marx ovvero un fattore soggettivo nella caduta degli atomi*, in *Karl Marx*, Il Mulino, Bologna 1972, a cura di R. Bodei.

A. Chryssis, *Il Marx della rivolta nel giardino di Epicuro*, Govosti, Atene 2003 [in greco moderno].

P. Fenves, *Marx's thesis on two Greek atomists and the post-Kantian interpretations*, «Journal of the History of Political Thounght», a. 9, n. 9, 1988.

J. - M. Gabaude, *Le Jeune Marx et le matérialisme antique*, Editions sociales, Toulouse 1970.

P. Galanza, *Le opinioni di Democrito sulla società, lo Stato e il diritto* [in russo con riassunto in italiano], «Helikon», 15-16 (1975-1976), pp. 280-307.

K. D. Georgoulis, *Démocrite et la science soviétique*, in: *Considérations sur la philosophie de notre époque*, Athènes 1957.

M. Gigante, *Atomisti antichi ad est*, in: AA. VV., *Democrito e l'atomismo antico*, Atti del Convegno Internazionale, Catania 1980, pp. 91-124.

V. P. Goran, *I fondamenti ontologici della necessità nella filosofia di Democrito* [in russo], «Izvestija Sibirskogo otdelenija Akad. Nauk SSSR» (Novosibirsk), 1 (1980), pp. 131-137.

L. Grecchi - C. Preve, *Marx e gli antichi Greci*, Petite Plaisance, Pistoia 2005.

G. Grosew, *Der Materialismus des Demokrit*, «Altertum», 4 (1958), pp. 215-221.

A. A. Gusejnov, *L'etica di Democrito* [in russo], «Vestnik Leningradskogo Universiteta [filos. sekcija]», 2 (1986), pp. 69-76.

N. Iribadjakov, *Antiker Materialismus aktuell; Demokrit, der lachende Philosoph. Demokrits geschichtsphilosophische und soziologische Anschauungen. Mit einem Nachtrag über Lukrez*, Verl. Marx. Bl. (Marxistische Paperbacks, CVII), Frankfurt 1983.

V. I. Karasev - L. M. Semasko, *Un'opera fondamentale su Democrito* [in russo], «Vestnik Leningradskogo Universiteta», 23 (1973), pp. 137-139.

T. H. Kessidis, *The study of the philosophy of Democritus in USSR* [in greco con riassunto in inglese], in: AA. VV., *Proceedings of the First International Congress on Democritus*, Anthi 1983, t. II, pp. 373-383.

K. S. Kornienko, *Il materialismo atomista di Leucippo e Democrito* [in russo], Mosca 1956.

E. Krüger, *Über die Doktor-Dissertation von Karl Marx*, in «Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe», 3 (1953/54), pp. 101-109.

G. Lenz, *Karl Marx über die epikureische Philosophie*, in «Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung», 13 (1928), pp. 218-231.

S. Luria, *K. Marx e Democrito* [in russo], in: *Saggi sulla storia della scienza antica (O erki po istorij anti noj nauki)*, Mosca 1947, pp. 391 ss. e *passim*.

A. O. Makovelsky, *Drevnegrecheskie Atomisti*, Bakou, 1946 [in russo].

H. Marcuse, *On Hedonism*, 1938, in W. Schirmacher, *German 20th-Century Philosophy: The Frankfurt School, Continuum*, New York 2000.

F. Markovits, *Marx dans le jardin d'Épicure*, Les éditions de Minuit, Paris 1974.

G. E. McCarthy, *Marx and the Ancients*, Rowman & Littlefield Publishers, London 1990.

F. Mehring, *La thèse de Karl Marx sur Democrite et Epicure*, «La Nouvelle Critique», a. 61.

J.-G. Meunier, *Genèse du matérialisme dans les écrits de jeunesse de Karl Marx*, Presses de l'université de Ottawa, Ottawa 1982.

D. Mielke, *Zur inhaltlichen Bedeutung des Hegelschen 'Schemas der Naturphilosophie' in den Epikurstudien des jungen Marx*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», a. 39, n. 3, 1991, pp. 321-326.

H. F. Mins, *Marx's doctoral dissertation*, «Science and Society», 1948, a. XII, n. 1.

S. D. Mis'ko, *Les éditions de fragments des œuvres de Démocrite (XXe s.)* [in russo], «Recherches lexicol. et gramm. Philol. romano-german. & classique», (Kisinev, Stiinca), (1978), pp. 145-156.

S. D. Mis'ko, *L'euthumie démocritéenne dans le contexte du développement des rapports socio-économiques et politiques dans la polis grecque du Ve et du début du IVe s. av. n. è.* [in russo], in: AA. VV., *Xe Conférence des auteurs et lecteurs du Vestnik Drevnej Istorii de l'Académie des Sciences de l'URSS*, Instit. vseob. ist., Mosca 1987, pp. 65-68.

P. Nizan, *Démocrite, Epicure, Lucrèce: les matérialistes de l'Antiquité*, Arléa, Paris 1991.

E. Renault, *Marx et l'idée de critique*, 1995; tr. it. *Marx e l'idea di critica*, Manifestolibri, Roma 1999.

P. Rosati, *Democrito tra ideologia e scienza*, «Il Contributo», 4.2 (1980), pp. 23-46.

A. Sabetti, *Sulla fondazione del materialismo storico*, in appendice: Karl Marx, *Democrito ed Epicuro*, La Nuova Italia, Firenze 1969.

R. Sannwald, *Marx und die Antike*, Polygraphischer Verlag, Zürich 1956.

H. M. Sass, *The Concept of Revolution in Marx's Dissertation*, «Philosophical Forum», a. 8, n. 3, 1978, pp. 141-142.

E. G. Schmidt, *Zu Karl Marx' Epikurstudien*, in «Philologus» 113 (1969), pp. 129-149.

J. L. Stanley, *The Marxism of Marx's doctoral dissertation*, in «TJO the history of Ideas», gennaio 1995, pp. 133-159.

I. Stroe - I. Dima, *I rapporti tra l'universalità della scienza della natura di Platone e la filosofia atomista di Democrito nel processo di formazione del concetto fondamentale di natura* [in russo], in: AA.VV., *Proceedings of the XVIth International Congress of the History of Science* (Academy of the SSR), vol IV, Bucarest 1981, p.154.

M. Vadée, *Marx penseur du possible*, Meridiens, Paris 1992.

B. B. Vic-Margules, *Democrito* [in russo], Mosca 1979.

B. B. Vic-Margules, *Démocrite*, in: AA. VV., *Questions d'actualité de l'athéisme scientifique et de la critique de la religion*, Vysejsaja skola, Minsk 1980, pp. 132-134.

B. B. Vic-Margules, *Les opinions de Démocrite sur l'organisation politique de la société* [in russo], in : AA. VV., *VIIIe Conférence nationale des auteurs et lecteurs du Vestnik Drevnej Istorii de l'Académie des sciences de l'U.R.S.S. Thèses des rapports. 1-3 juin 1981*, Instit. vseob ej istorii AN SSSR, Mosca 1981, pp. 15-17.

B. B. Vic-Margules, *Les opinions de Démocrite sur l'organisation socio-politique de la société* [in russo con riassunto in francese], «Vestnik Drevnej Istorii», 185 (1988), pp. 143-157.

E. Agazzi, *La formazione della metodologia di Marx*, in «Rivista storica del Socialismo», settembre-dicembre 1966.

L. Albanese, *Saggi su Marx. Le fonti trascurate di una utopia rivoluzionaria*, Franco Angeli, Milano 1987.

L. Althusser, *Pour Marx*, 1965; tr. it. *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1974.

L. Althusser - E. Balibar, *Lire le Capital*, 1965; tr. it. *Leggere il Capitale*, Feltrinelli, Milano 1971, a cura di R. Rinaldi e V. Oskian.

E. Andrew, *Marx's Theory of Classes. Science and Ideology*, in «Canadian Journal of Political Science», 1975, n. 3, pp. 454-466.

N. S. Arnold, *Marx's Radical Critique of Capitalist Society*, London-New York-Toronto 1990.

S. Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, 1968: tr. it. *Il pensiero politico e sociale di Marx*, Il Mulino, Bologna 1972.

K. Axelos, *Marx, penseur de la technique*, Les Editions de Minuit, Paris 1961; tr. it. *Marx pensatore della tecnica*, SugarCO, Milano 1963.

H.-G. Backhaus, *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur marxschen Ökonomiekritik*, Freiburg 1997.

N. Badaloni, *Dialettica del capitale*, Editori Riuniti, Roma 1980.

E. Balibar, *Cinq études de matérialisme historique*, 1974; tr. it. *Cinque studi di materialismo storico*, De Donato, Bari 1974.

E. Balibar, *La philosophie de Marx*, 1993; tr. it. *La filosofia di Marx*, Manifestolibri, Roma 1994, a cura di A. Catone.

A. Banfi, *Saggi sul marxismo*, Editori Riuniti, Roma 1960.

R. Banfi, *Abbozzo di una ricerca attorno al valore d'uso nel pensiero di Marx*, in «Critica marxista», 1966, n. 1.

G. Bedeschi, *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, Laterza, Roma-Bari 1968.

G. Bedeschi, *Introduzione a Marx*, Laterza, Roma-Bari 1981.

P. Bigo, *Humanisme et économie politique chez Karl Marx*, PUF, Paris 1953.

B. M. Biucchi, *Marx redivivo*, Pantarei, Lugano 1976.

E. Bloch, *Über Karl Marx*, 1968; tr. it. *Karl Marx*, Il Mulino, Bologna 1972.

N. Bobbio, *Né con Marx né contro Marx*, Editori Riuniti, Roma 1997, a cura di C. Violi.

B. Bongiovanni, *Le repliche della storia. Karl Marx fra la Rivoluzione francese e la critica della politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1989.

T. Bottomore, *Modern Interpretations of Marx*, Blackwell, London 1981.

B. Bourgeois, *Philosophie et droits de l'homme de Kant à Marx*, Paris 1990.

G. M. Bravo, *La prima Internazionale: storia documentaria*, Editori Riuniti, Roma 1978, 2 voll.

G. M. Bravo, *Karl Marx*, Franco Angeli, Milano 1986.

S. Brunhoff, *Le monnaie chez Marx*, 1967; tr. it. *La moneta in Marx*, Editori Riuniti, Roma 1973.

J.-Y. Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Paris 1956; tr. it. *Il pensiero di Carlo Marx*, Borla, Torino 1966.

G. Carandini, *Lavoro e capitale nella teoria di Marx*, Marsilio, Venezia 1971.

G. Carandini, *La struttura economica della società nelle opere di Marx*, Marsilio, Venezia 1973.

G. Carandini, *Un altro Marx. Lo scienziato liberato dall'utopia*, Laterza, Roma-Bari 2005.

G. M. Cazzaniga, *Marx e l'idea di progresso*, in ID., D. Losurdo - L. Sichirollo (a cura di), *Marx e i suoi critici*, Urbino 1987, pp. 55-70.

U. Cerroni, *Teoria della crisi sociale in Marx*, De Donato, Bari 1970.

B. Chavance, *Marx et le capitalisme. La dialectique d'un système*, Armand Colin, Paris 2005.

M. Cingoli, *Il primo Marx*, Unicopli, Milano 2001.

D. Coccopalmerio, *La teoria politica di Marx*, Giuffrè, Milano 1970.

L. Colletti, *Scienza e società in Marx*, in «Società», 1958, XIV, n. 6.

L. Colletti, *Ideologia e società*, Laterza, Roma–Bari 1969.

G. D. H. Cole, *What Marx really meant*, Knopf, New York 1934.

A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels. Leur vie et leur œuvre*, 1955; tr. it. *Marx ed Engels. Dal liberalismo al comunismo*, Feltrinelli, Milano 1971[3].

U. Curi, *Sulla "scientificità" del marxismo. Filosofia e critica dell'economia politica nel marxismo italiano degli anni Sessanta*, Feltrinelli, Milano 1975.

J. N. Davydov, *Freiheit und Entfremdung*, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1964.

B. De Giovanni, *La teoria politica delle classi nel «Capitale»*, De Donato, Bari 1976.

G. Della Volpe, *Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialistica*, Editori Riuniti, Roma 1974[4].

M. Del Pra, *La dialettica in Marx*, Laterza, Roma-Bari 1977.

J. Derrida, *Spectres de Marx*, 1993; tr. it. *Spettri di Marx*, Cortina Editore, Milano 1994, a cura di G. Chiurazzi.

P. D. Dognin, *Initiation à Karl Marx*, 1970; tr. it. *Introduzione a Karl Marx*, Città Nuova, Roma 1977.

J. Domarchi, *Marx et l'histoire*, L'Herme, Paris 1972.

A. Ehrlich, *Notes on Marxian Model of Capital Accumulation*, in «American Economic Review», maggio 1967.

F. Engels, *Karl Marx*, 1878; tr. it. in AA.VV., *Marx come pensatore e come uomo*, L'Unità, Roma 1945.

W. Euchner, *Karl Marx*, 1982; tr. it. *Karl Marx*, Mondadori, Milano 1991, cura di C. Vittone.

J. Fallot, *Marx et le macchinisme*, 1966; tr. it. *Marx e la questione delle macchine*, La Nuova Italia, Firenze 1971, a cura di M. Pantani.

R. Faucci, *Marx interprete degli economisti classici*, La Nuova Italia, Firenze 1979.

I. Fetscher, *Karl Marx und der Marxismus*, 1967; tr. it. *Marx e il marxismo*, Sansoni, Firenze 1969.

R. Finelli-F. S. Trincia, *Critica del soggetto e aporie della alienazione. Saggi sulla filosofia del giovane* Marx, Franco Angeli, Milano 1982.

R. Finelli, *Astrazione e dialettica dal Romanticismo al capitalismo: saggio su Marx*, Bulzoni, Roma 1987.

R. Finelli, *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

R. Fineschi, *Marx e Hegel. Contributi a una rilettura*, Carocci, Roma 2006.

O. K. Flechtheim - H.-M. Lohmann, *Marx Zur Einführung*, 1988; tr. it. *Karl Marx. Introduzione al suo pensiero*, Massari, Bolsena 2003, a cura di G. Sgrò.

E. Fromm, *Marx's Concept of Man*, Frederick Ungar publishing Co, New York 1961.

F. Furet, *Marx et la Révolution francaise*, 1986; tr. it. *Marx e la Rivoluzione francese*, Rizzoli, Milano 1986.

D. Fusaro, *Filosofia e speranza. Ernst Bloch e Karl Löwith interpreti di Marx*, Il Prato, Padova 2005.

P. Gambazzi, *Il metodo marxiano di analisi economica: dai «Manoscritti» alla «Miseria della filosofia»*, in «Aut Aut», 1969, n. 12.

P. Garegnani, *Marx e gli economisti classici*, Einaudi, Torino 1981.

R. Garaudy, *Karl Marx*, 1964; tr. it. *Karl Marx*, Sonzogno, Milano 1974, a cura di M. Feldbauer.

G. Gattei (a cura di), *Karl Marx e la trasformazione del pluslavoro in profitto*, Media print, Roma 2002.

G. Gentile, *La filosofia di Marx*, Sansoni, Firenze 1959 (1899).

Á. Heller, *Bedeutung und Funktion des Begriffs Bedürfnis im Denken von Karl Marx*, 1974; tr. it. *La teoria dei bisogni in Marx*, Feltrinelli, Milano 1974, a cura di A. Morazzoni.

L. Kolakowski, *Glowne nurty marksizmu*, 1976; tr. it. *Nascita, sviluppo, dissoluzione del marxismo*, SugarCo, Milano 1980, 3 voll.

J. H. Koren, *Marx and the Authentic Man*, Duquesne University Press, Pittsburg 1967.

K. Korsch, *Karl Marx,* 1967; tr. it. *Karl Marx*, Laterza, Roma-Bari 1969^2, a cura di G. Bedeschi.

G. La Grassa, *L'inattualità di Marx*, Franco Angeli, Milano 1989.

H. Landé, *Mehrwert und Profit. Ein ökonomischer Versuch*, in «Die Neue Zeit», 1892-1893, n. 19-20.

H. Lefebvre, *Le marxisme*, 1948; tr. it. *Il marxismo*, Garzanti, Milano 1963, a cura di E. Pischel.

H. Lefebvre, 1966; tr. it. *La sociologia di Marx*, Il saggiatore, Milano 1972[3].

W. I. Lenin, *Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus*, 1913; tr. it. *Tre fonti e tre parti integranti del marxismo*, 1913, in *Opere scelte*, Edizioni in lingue estere, Mosca 1949, I.

K. Löwith, *Max Weber und Karl Marx*, 1932; tr. it *Max Weber e Karl Marx*, in *Marx, Weber, Schmitt*, Laterza, Roma-Bari 1994.

M. Löwy, *La théorie de la révolution chez le jeune Marx*, 1970; tr. it. *Il giovane Marx*, Massari, Bolsena 2001, a cura di A. Marazzi.

E. Mandel, *La formation de la pensée économique de Karl Marx de 1843 jusq'à la rédaction du «Capital»*, 1967; tr. it. *La formazione del pensiero economico di Karl Marx dal 1843 alla redazione del «Capitale»*, Laterza, Roma-Bari 1969.

D. McLellan, *Marx Before Marxism*, 1970; tr. it. *Marx prima del marxismo: vita e opere giovanili*, Einaudi, Torino 1974.

D. McLellan, *The thought of Karl Marx*, 1971; tr. it. *Il pensiero di Karl Marx*, Einaudi, Torino 1975.

D. McLellan, *Karl Marx: his life and thought*, 1973; tr. it. *Karl Marx: la sua vita e il suo pensiero*, CDE, Milano 1983.

N. Merker, *Karl Marx: 1818-1883*, Editori Riuniti, Roma 1988.

J. C. Michaud, *Teoria e storia nel «Capitale» di Marx*, Feltrinelli, Milano 1960.

E. Mossé, *Marx et le problème de la croissance dans une économie capitaliste*, Colin, Paris 1956.

M. Mugnai, *Il mondo rovesciato. Contraddizione e valore in Marx*, Il Mulino, Bologna 1984.

M. Musto (a cura di), *Sulle tracce di un fantasma. L'opera di Karl Marx tra filologia e filosofia*, Manifestolibri, Roma 2005.

C. Napoleoni, *Lezioni sul capitolo sesto inedito di Marx*, Bollati Boringhieri, Torino 1972.

A. M. Nassisi, *Il plusvalore assoluto e relativo in Marx. Per una analisi comparativa*, in «Critica marxista», 1972, n. 1.

A. Negri, *Marx oltre Marx. Quaderno di lavoro sui Grundrisse*, Feltrinelli, Milano 1979.

A. Negri, *Goodbye Mr. Socialism*, Feltrinelli, Milano 2006, a cura di R. Valvola Scelsi.

A. Oppolzer, *Entfremdung und Industriearbeit. Die Kategorie der Entfremdung bei Karl Marx*, Pahl-Rugenstein, Köln 1974.

R. Panzieri, *Plusvalore e pianificazione. Appunti di lettura del Capitale*, in «Quaderni Rossi», 1964, n. 4.

F. Papi, *Il sogno filosofico della storia. Interpretazioni sull'opera di Marx*, Guerini e associati, Milano 1994.

P. Pasquale, *Il problema morale nella concezione di Karl Marx*, Aracne, Roma 1999.

L. Pellicani, *Introduzione a Marx*, Cappelli, Bologna 1969.

S. Petrucciani, *Marx al tramonto del secolo: teoria critica tra passato e futuro*, Manifestolibri, Roma 1995.

A. Piettre, *Marx et le marxisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1957.

A. Plebe, *Che cosa ha veramente detto Marx*, Ubaldini, Roma 1967.

C. Preve, *Il filo di Arianna: quindici lezioni di filosofia marxista*, Vangelista, Milano 1990.

C. Preve, *Il convitato di pietra. Saggio su marxismo e nichilismo*, Vangelista, Milano 1991.

C. Preve, *Il pianeta rosso. Saggio su marxismo e universalismo*, Vangelista, Milano 1992.

C. Preve, *L'assalto al cielo. Saggio su marxismo e individualismo*, Vangelista, Milano 1992.

C. Preve, *Marxismo e filosofia*, CRT, Pistoia 2002.

C. Preve, *Marx inattuale. Eredità e prospettiva*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

D. Rjazanov, *Karl Marx*, 1923; tr. it. *Carlo Marx: uomo, pensatore, rivoluzionario*, Fasani, Milano 1946, a cura di A. D'Ambrosio e L. Cecchini.

R. Rosdolsky, *Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen «Kapital»*, 1955; tr. it. *Genesi e struttura del «Capitale» di Marx*, Laterza, Roma-Bari 1971, a cura di B. Maffi.

M. Rossi, *Da Hegel a Marx*, Feltrinelli, Milano 1976², 6 voll.

P. Rossi, *Marxismo*, Laterza, Roma-Bari 1996.

P. A. Rovatti, *Critica e scientificità in Marx*, Feltrinelli, Milano 1973.

P. A. Rovatti, *La critica del feticismo nel frammento sulle macchine dei «Grundrisse»*, in «Aut Aut», 1973, n. 134.

M. Rubel, *Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle*, 1957; tr. it. *Karl Marx. Saggio di biografia intellettuale. Prolegomeni per una sociologia etica*, Colibrì, Milano 2001.

M. Rubel, *Marx critique du marxisme*, 1974; tr. it. *Marx critico del marxismo*, Cappelli, Bologna 1981, a cura di B. Bongiovanni.

R. Schlesinger, *Marx. His Time and Ours*, 1950; tr. it. *Marx ieri e oggi*, Feltrinelli, Milano 1961.

A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, 1962; tr. it. *Il concetto di natura in Marx*, Laterza, Roma-Bari 1969.

M. Sechi, *Teorie del valore. La teoria del costo di produzione e la teoria della domanda e dell'offerta: da Smith a Ricardo e Marx*, Giuffrè, Milano 1993.

D. Settembrini, *Due ipotesi per il socialismo in Marx ed Engels*, Laterza, Roma-Bari 1973.

P. Sloan, *Marx and the Orthodox Economists*, Basil Blackwell, Oxford 1973.

O. Todisco, *Marx e la religione*, Città Nuova, Roma 1976.

A. Tosel, *Etudes sur Marx (et Engels): vers un communisme de la finitude*, Kime, Paris 1966.

M. Tronti, *Studi recenti sulla logica del «Capitale»*, in «Società», 1961, XVII, n. 6.

W. Tuchscheerer, *Bevor «Das Kapital» entstand*, 1968; tr. it. *Prima del «Capitale». La formazione del pensiero economico di Marx*, La Nuova Italia, Firenze 1980.

S. Veca, *Marx e la critica dell'economia politica*, Il Saggiatore, Milano 1973.

A. Vercelli, *Teoria della struttura economica capitalistica. Il metodo di Marx e i fondamenti della critica dell'economia politica*, Fondazione Luigi Einaudi, Torino 1973.

S. Veca, *Saggio sul programma scientifico di Marx*, Il Saggiatore, Milano 1977.

E. Weil, *Marx et la liberté*, in «Critique», 1947, n. 8-9.

J. Wolf, *Why read Marx today?*, OUP. Paperback, Oxford 2003.

A. W. Wood, *Karl Marx*, London, Boston and Henley, 1981.

F. Adorno, *La filosofia antica*, Feltrinelli, Milano 1972, 2 voll.

V. E. Alfieri, *Atomos Idea*, Le Monnier, Firenze 1953.

L. Althusser, *Sur la philosophie*, Gallimard, Paris 1994.

L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, I, Stock/Imec, Paris 1994.

Aristotele, *Metafisica*, Bompiani, Milano 2002, a cura di G. Reale.

Aristotele, *De caelo*, *Il cielo*, Rusconi, Milano 1999, a cura di A. Jori.

E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1959; tr. it. *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 1994, a cura di R. Bodei, 3 voll.

O. Bloch, *Marx, Renouvier, et l'histoire du materialisme*, in «La Pensée», n. 191, febbraio 1977.

R. Brenner, *The Social Basis of Economic Development*, in AA.VV., *Analytical Marxism*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, pp. 23-53.

Cicerone, *De fato*, X, 22; tr. it. *Il fato*, Garzanti, Milano 2002.

NV. De Witt, *Epicurus and his Philosophy*, Univ. of Minnesota Press, Minneapolis 1954.

F. Engels, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, 1845; tr. it. *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, Rinascita, Roma 1950, a cura di R. Panzieri.

F. Engels, *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 1878; tr. it. *Antidühring*, Rinascita, Roma 1950.

F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 1886; tr. it. *Ludovico Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Rinascita 1950.

L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, 1841; tr. it. *L'essenza del Cristianesimo*, Laterza, Roma-Bari 1960.

L. Feuerbach, *Grundsätze einer Philosophie der Zukunft*, 1843; tr. it. *Princìpi della filosofia dell'avvenire*, Einaudi, Torino 1946, a cura di N. Bobbio.

D. Fusaro, *La farmacia di Epicuro. La filosofia come terapia dell'anima*, Il Prato, Padova 2006.

G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1807; tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, Rusconi, Milano 1995, a cura di V. Cicero.

G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821; tr. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Rusconi, Milano, 1998², a cura di V. Cicero.

G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1842; tr. it. *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1964, a cura di E. Codignola e di G. Sanna, 3 voll.

G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 1837; tr. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, La Nuova Italia, Firenze 1967, a cura di G. Calogero e C. Fatta, 4 voll.

Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, Bompiani, Milano 2005, a cura di G. Girgenti e I. Ramelli.

K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, 1941; tr. it. *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino 1981, a cura di G. Colli.

K. Löwith, *Meaning in History*, 1949; tr. it. *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1979[4].

G. Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, 1971; tr. it. *Ontologia dell'essere sociale*, Editori Riuniti, Roma 1976-1981, a cura di A. Scarponi, 3 voll.

S. Luria, *Democrito*, Bompiani, Milano 2007, a cura di G. Reale, traduzione dal greco di D. Fusaro.

M. I. Parenti, *La filosofia dell'Ellenismo*, Loescher, Torino 1977.

Platone, *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000, a cura di G. Reale.

S. S. Prawer, *Karl Marx and World Literature*, 1977; tr. it. *La biblioteca di Marx*, Garzanti, Milano 1978.

G. Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, Milano Bompiani 2004, 10 voll.

Seneca, *Quaestiones naturales*, VI, 20.5; tr. it. *Questioni naturali*, in ID., *Tutte le opere*, Bompiani, Milano 2000, a cura di G. Reale.

Sesto Empirico, *Contro i matematici*, Laterza, Roma-Bari 1972.

A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776; tr. it. *La ricchezza delle nazioni*, Newton, Roma 1995, a cura di A. Roncaglia.

H. Usener, *Epicurea*, Bompiani, Milano 2002, a cura di I. Ramelli e G. Reale.

Indice

	p.
Prefazione (di Gianni Vattimo)	5
Introduzione	9
1. Contesto della dissertazione su Democrito ed Epicuro	15
2. Contenuto della Dissertazione del '41	33
3. La filosofia che si fa mondo: abbozzo di una filosofia della storia	61
4. Marx, Epicuro e la critica della religione	72
5. Dal materialismo atomistico al comunismo: la *Sacra famiglia*	86
6. Democrito ed Epicuro nell'*Ideologia tedesca*	109
7. La subordinazione della scienza in Marx e in Epicuro	121
8. Una società di atomi	133
9. Interpretazioni della teoria del *clinamen*	144
Conclusione	159
Bibliografia	163

Della stessa Collana:

1. Averroè, *Il Trattato decisivo*, a cura di Jacopo Agnesina, Padova, novembre 2005.

Averroé, arabo nato nel 1126 a Cordova (Spagna), divenne presto noto in Occidente grazie ai suoi prestigiosi commentari delle opere di Aristotele e Platone.

2. Diego Fusaro, *Filosofia e speranza. Ernst Bloch e Karl Löwith. Interpreti di Marx*, Padova, novembre 2005.

Uno dei maggiori problemi irrisolti che Karl Marx ha lasciato in eredità ai suoi interpreti riguarda la legittimità della speranza in sede pratica e teoretica, tanto nella cornice del suo pensiero quanto nel più ampio orizzonte della filosofia.

3. Diego Fusaro, *La farmacia di Epicuro. La filosofia come terapia dell'anima.* Presenta Giovanni Reale, Padova, maggio 2006.

Fin dall'antichità, il pensiero di Epicuro fu paragonato a un potente farmaco finalizzato a debellare i mali dell'anima che da sempre tormentano l'uomo impedendogli di vivere serenamente.

4. Libero Federici, *L'egualitarismo di Filippo Buonarroti*, Padova, dicembre 2006.

Uno tra i primi esponenti della storiografia di matrice democratica e anticipatore della letteratura socialista del XIX secolo, la sua figura risulta imprescindibile per comprendere alcuni eventi sette-ottocenteschi e i loro legami.

5. *Ralph Waldo Emerson, Realizzare la vita. Saggi da* Society and solitude, Traduzione, note e apparati di Beniamino Soressi, Padova, dicembre 2006.

Quattro saggi inediti in italiano e quattro ritradotti dopo quasi un secolo, la questione riguarda il nostro quotidiano: come *realizzare la vita*, sia affermandola nelle azioni e nelle concezioni, sia apprezzandone la pienezza nelle percezioni?

6. Sandro Ciurlia, *Ermeneutica e politica. Interpretazione come modello di razionalità*, gennaio 2007.

Emerge dal libro un'idea di ermeneutica come stile di pensiero, fondato su un modello di ragione finito e fallibile, che fa i conti con il dubbio e con l'imprevedibilità dell'esperienza, che si concentra a cercare di capire come sono ordinate le cose, senza lasciarsi sedurre dall'oscuro fascino dei dogmi e dei principî assoluti.

7. Andrea Sangiacomo, *La sfida di Parmenide. Verso la rinascenza*, presentazione di Giuseppe Girgenti, gennaio 2007.

Che cos'è la natura? Si deve addirittura *ritornare a Parmenide*, che dal fondo dei secoli sempre ci sfida a seguire quella via del Giorno che ancora oggi per lo più resta dimenticata e inesplorata, quella via che lui dice "tien dietro alla Verità", e che forse potrebbe condurre noi e il nostro tempo ad un'autentica *Rinascenza*.

© *il prato* casa editrice

via Lombardia 41/43, 35020 Saonara (Pd)
tel. 049 640105 • fax 049 8797938
www.ilprato.com • info@ilprato.com

studio grafico: *il prato*

Finito di stampare nel mese di giugno 2007
presso le *Arti Grafiche Padovane* di Saonara (Pd)